

فَلَسَفَتَا فَيُورَبَاخ

تأليف

د. أحمد عبد الحليم عطية
كلية الآداب - جامعة القاهرة

١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م

دار الثقافة والنشر والتوزيع
مجمع جيف الدين المولى - الغبالة
القاهرة ت / ٩٠٤٦٩٦



فَلَسَفَتَا فَيُورَبَاخ

تأليف

د. أحمد عبد الحليم عطية

كلية الآداب - جامعة القاهرة

General Organization

١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م

دار الثقافة والنشر والتوزيع

٩ شارع سيف الدين الميراني - العبالة

القاهرة ت / ٩٠٤٦٩٦

إهداء

•• إلى النجوم التي تثير سماء حياتي

زوجتي وابنائي

أحمد

مقدمة

بقلم : الأستاذ الدكتور حسن حنفى

هذه بالفعل أول دراسة كاملة عن فيوريخا باللغة العربية ، قدمت أولا كرسالة للدكتوراة فى قسم الفلسفة ، كلية الآداب ، جامعة القاهرة فى فبراير ١٩٨٦ ثم أعيدت صياغتها ثانيا وأعدت للنشر لجمهور القراء ، والفضل الأول فى إنجازها على هذا النحو انما يرجع للأستاذ الدكتور يحيى هويدى المشرف على الرسالة والذى تعهدها برعايته ، وأمدّها بتوجيهاته ، وأثراها بنقده .

والدراسة على هذا النمو محكمة البناء ، تغطى الجوانب الرئيسية فى فلسفة فيوريخا فى فصولها الستة . وقد اتبع الباحث المنهج الصاعد ، ينتقل فيه من الجزء الى الكل ، من الطبيعة الى الانسان ، ومن الخارج الى الداخل ، ومن الحس الى العقل ، ومن الفرد الى المجتمع .

فقد خصص الباحث فصلا تمهيدا بأكمله « المدخل الى فلسفة فيوريخا » يعرض فيه لاشكالات وضعه فى اللغة العربية من حيث المصطلحات ، لذلك استطاع الباحث التعبير عن مضمون فلسفة فيوريخا بأسلوب سهل ، وبعبارة سلسلة ، فجاءت اقرب الى التأليف منها الى الترجمة . ومع ذلك يظل لفظ Wesen اقرب الى الجوهر منه الى الماهية صحيح ان اللفظ الالمانى يفيد معانى الجوهر ، والماهية ، والحققة ، والطبيعة ، والموضوع ، ولكن لما كان المقصد هو المعنى الحسى الطبيعى المادى كان لفظ جوهر اقرب للمعنى وليس لفظ الماهية المنطقية المجردة .

كما عرض الباحث لأعمال فيوريخا وحياته وعصره (الفصل الاول) ، بينا مراحل تطوره ، ومعتددا على كثير من الدراسات والنصوص الأصلية خاصة وأن فيوريخا قد يكون هو الوحيد من بين الفلاسفة الذى اهتم باعداد طبعة كاملة لمؤلفاته اثناء حياته ومنذ بداية تأليفه لأنها كانت مصدره الوحيد

للرزق بعد. ان استعصى قيامه بالتدريس فى الجامعات الالمانية التى سادت روح المحافظة الدينية والرجعية السياسية . كما بين انباحث صلة فيورباخ بالهيجليين الشبان وحواره معهم . فقد خرجوا جميعا من نفس المصدر ، هيجل ، وحملوا نفس الهم ، واقع المانيا الذى يتوق الى الثورة الاجتماعية والوحدة السياسية . ومع ذلك ، وبالرغم من اعتماد الباحث على نصوص فيورباخ الاصلية الا انه اكثر من الاعتماد على الدراسات الثانوية ، والاشارة الى نتائج الباحثين والاستشهاد بهم مما قلل طابع الدراسة المباشرة على المادة الاصلية . كما استطاع الباحث ان يكشف من خلال كتابات فيورباخ فى تاريخ الفلسفة عن الوعى الاوربى وهو يؤرخ لنفسه واضعا بداياته فى الوعى الذاتى ، وواصفا تطوره فى خطين ينطلقان من نقطة واحدة ثم ينفرجان ، متباعدين ومتقابلين بل ومتعارضين : المثالية والواقعية ، العقلية والحسية ، الصورية والتجريبية . ولو انه لم يبين بما فيه الكفاية انتقال الوعى الاوربى كله من مرحلة الدين الى مرحلة المثالية على يد هيجل ، ثم من مرحلة المثالية الى مرحلة الواقعية على يد فيورباخ . وبالتالي يكون الوعى الاوربى قد مر بمراحل ثلاث : الدين (المسيحية) ، المثالية (هيجل) ، الواقعية (فيورباخ) . وهى نفس المراحل الثلاث عند فيكو قبله : الآلهة ، والابطال ، والانسان ، وعند كومت AComte المعاصر له : الدين ، الميتافيزيقا ، العلم .

كما استطاع الباحث فى فصوله الخمسة التالية ابراز اهم النتائج لدراسته . فظهرت العودة الى العالم ، الطبيعة والانسان فى الفصلين الثانى عن الطبيعة ، والثالث عن الانثروبولوجيا ، كما ظهر الانسان بلحمه وعظمه ودمه فى الفصل الرابع عن النزعة الحسية وابعاد الانسان . وظهر الدين القلبى ، والاساس النفسى للدين ، الخوف ، والحب ، والاعتماد فى الفصل الخامس عن نظرية التفسير . وأخيرا ظهرت الصلة بين الدين والسياسة فى الفصل السادس عن الأخلاق والسياسة كاشفا تآزر الاثنين فى وعى الانسان وفى المجتمع كما بين اسبينوزا فى « رسالة

فى اللاهوت والسياسة » . ومن ثم يكون نقد الدين مقدمة لنقد المجتمع ، ويكون الاخوة الماركسيون العرب فى الانتقال الى ماركس مباشرة دون المرور بالهيجلية ونقدها ودون التطهر فى « قناة النار » اقرب الى الطوباوية منهم الى العلمية ، يرنون الى المستقبل اكثر مما يرون الحاضر ، لا فرق بينهم وبين السلفيين الذين ينظرون الى المآضى ، ويميلون الحاضر اليه ، وتظل اهمية فيورباخ . أنه فى المجتمعات التراثية يكون نقد الدين كمقدمة لنقد المجتمع ، وان فيورباخ هو المرحلة المتوسطة التى تعبر عن انتقال المجتمعات من الدين الى الثورة أو من المثالية الى الواقعية أو بلغة القدماء من « التأويل » الى « التنزيل » .

لذلك كان يمكن للخاتمة ان تكون اكثر فيورباخية مما هى عليه عن طريق تطبيق حدسه الرئيسى فى واقعنا المعاصر بدلا من المحاور الثلاث فى فكر فيورباخ والتى هى اقرب الى الموضوعات الرئيسية التى تسدور فيها كتاباته : اصلاح الفلسفة ، نقد الدين ، والانسان والانثروبولوجيا ، كما ان مراحل فكر فيورباخ فى الفصل الخامس : جوهر المسيحية ، وجرهر الايمان ، وجوهر الدين ، والشيوعية اقرب الى الموضوعات التى الف فيها فيورباخ منها الى المراحل الفكرية المتميزة ، بل ان فيورباخ من الفلاسفة الذين لهم حدسهم الاول الثابت الذى لم يتغير مثل هيجل ، وبرجسون ، وليس المهم ، كما يفعل المؤلف فى الخاتمة وضع دراسته التى تمت فى القاهرة بين الدراسات الفيورباخية التى تمت فى الغرب . فكل دراسة جادة تتم فى حضارة خاصة بناء على واقع خاص ولتحقيق هدف معين . فاذا كانت الدراسات الفيورباخية فى الغرب قد حاولت وضع فيورباخ فى اطار الفلسفة الغربية فان هذه الدراسة حاولت ايضا تقديمه كتاريخ للفلسفة الغربية . فأصبح فيورباخ احد الروافد الغربية الجديدة الممتدة الى فكرنا المعاصر كما فعلنا من قبل مع ديكرت ، وكانط ، وهيوم ، وهيجل ، وبرجسون ، وروسو ، ومل ، ورسل ، ووليم جيمس ، وهيدجر ، وسارتر ... الخ . لذلك جاءت الدراسة اقرب الى تاريخ

الفلسفة منها الى الدراسات الفيورباخية التى تأخذ حدس فيورباخ الرئيسى لتطبيقه فى حضارات أخرى غير الأوروبية ، وفى ديانات أخرى غير المسيحية ، وفى واقع آخر غير واقع المانيا فى القرن الماضى . ومع ذلك ، استطاع الباحث ان يضع فيورباخ فى تاريخ الفلسفة الغربية مع السابقين عليه واللاحقين له ، معطيا قراءة وجودية له حتى ولو كانت وجودية مسيحية ، من برديائيف أو وجودية يهودية من مارتن بوير .

وإذا كان الباحث قد عقب وناقش مرة واحدة فى آخر الفصل الخامس فياليته قد قام بذلك فى كل فصل حتى يمكن ايجاد تطبيقات أخرى لفيورباخ فى حضارات أخرى وحتى يتم اثناء الفكر العربى المعاصر بهذا الرافد الجديد ، ويتم توظيفه فى الصراع الدائر الحالى بين قوى المحافظة وقوى التقدم على الصعيدين الدينى والسياسى . وإذا كان الباحث قد استطاع فى مدخله أن يعرض لاشكالات وضع فيورباخ فى اللغة العربية من حيث المصطلحات فإنه كان بإمكانه دفع التعريب خطوة أخرى ونقله من مستوى الألفاظ الى مستوى المعانى والأشياء ، وهى اشكالات المضمون ، دلالة فيورباخ بالنسبة لتراثنا الحى وفكرنا الخالى وواقعنا المعاصر الذى يمكن الكشف عن مدى تغلغل فيورباخ فيه . لقد حاول الباحث ، والحق يقال ، عقد مقارنات بين التراث الغربى والتراث القديم ولكن نادرا للغاية . ما كان أحوضا ان ندرس فيورباخ مقارنين اياه بمثله فى تراثنا الكلامى والضوئى . فكل حضارة بها فيورباخ لأنه اختبار ثابت ودائم فى كل حضارة . الانثروبولوجيا عود الى الانسان اذا ما وقع فى الاغتراب . فالانثروبولوجيا حقيقة الثولوجيا . الانثروبولوجيا هى الحقيقة ، والثيولوجيا هو الوهم . الأولى شرعية تعبر عن موقف طبيعى للانسان ، والثانية مزيفة تعبر عن موقف مقرب للانسان . والتصور الانثروبولوجى للطبيعة وجود عند اخوان الصفا خاصة والصوفية عامة . صحيح أنه توجد اشارتان : الأولى لابن الايدى الذى يذكر الاشعرى مقالته : ان ، لانسان عالم ، قادر ، حى ، سميع ، بصير ، متكلم ، يريد بالحقيقة ،

والله كذلك بالمجاز . وهى نفس مقالة فيوريانخ . والثانية لابن عربى
فى توحيد بين الحق والخلق ، بين الله والطبيعة ، وبين الله والانسان
فى الانسان الكامل .

وبالرغم مما يوجد فىنا من عيوب البشر جميعا فاننى قد عرفت
المؤلف « الشاب » تلميذا ، وزميلا ، وصديقا ما يقرب من عشرين عاما .
رأيت فيه الشاب المتحمس ، والمفكر القلق ، يعيش فكره ، ويجعل الفلسفة
حياته . يجمع المذاهب الفلسفية على نحو موسوعى ، ويطلع على أكثر
بن حضارة لدرجة أن الفلسفة لديه أصبحت جميع أكبر قدر ممكن من
المعلومات والأخبار الفلسفية . وكثيرا ما أهازجه بتسبىتى له « أرشيف »
الفلسفة . وفى نفس الوقت لديه احساس مرهف بالواقع الفلسفى المعاصر
وبازمتنا الحالية مما يجعله أقرب الى المفكر الملتزم بقضايا العصر منه
الى معلم مهنته الفلسفة . عرف فكرى منذ انشأته ، واطنح على دؤلفاتى ،
قارئا ومثاقرا . ناقشنى ، وصاحبنى على مدى حياتى الجامعية لدرجة
الاعتماد عليه فى كثير من نشاطاتنا الفلسفية فى قسم الفلسفة أو فى اللقاءات
والجمعيات الفلسفية . فله منى كل تشجيع يقوم بنشر باكورة أعماله .
وطالما نصحته بالضرب فى الأعماق بدلا من الطيران فى الهواء فوق أكبر
مساحة من الأرض ، وبأن يكون فيوريانخيا أكثر منه هيجليا ، ومازلت
أكرر له النصيحة ، أن يتجاوز دور مؤرخ الفلسفة الى دور الفيلسوف ،
وأن يكون مقالة فى الفلسفة وليس فقط عن الفلسفة كما فعل كبار الفلاسفة
وهم يكتبون تاريخ الفلسفة مثل هيجل ، ورسل ، وباسبرز ، ورويس ،
وفيوريانخ نفسه .

هذه المقدمة تحية له ، واعترافه بجهده ، وتشجيع له على الإبداع
الفلسفى . وهو غنى عن المدح والثناء لأنه يعلم أن الفلسفة ليست ثناء
على أحد بل هى ثناء على الفلسفة ، وبيان الحوار بين المفكرين هو روح
الفلسفة بعيدا عن « الفرقة الناجية » .

• د حسن حنفى
القاهرة ٢٤ يناير ١٩٨٩

تعليق :

ان الشكر فى صورته البسيطة لأستاذى الأستاذ الدكتور حسن
حنفى على مقدمة القيمة لباكورة اعمالى ليس كافيا •

فائتى لابد ان أشكره مرة لحسن قراءته لمادة كتابى •

ومرة أخرى لتفضله بتقديم العمل بصورة موسعة هى أقرب الى ان
تكون دراسة تحليلية نقدية لى من كونها مقدمة تقليدية تستهدف مجاملة
المؤلف •

من كلمات الدكتور حسن حنفى :

« من رأى غرسى بعوجا فليسانده بغصن آخر » •

كلمة أوليصة

لقد اقتضى دفع هذا العمل الى المطبعة ، الى اعادة كتابته ،
أى اعادة قراءته ، ليس من أجل تحويل بحث أكاديمي من رسالة
للدكتوراة الى كتاب للثقافة والقارئ العربي ، بل الى اعادة الحساب
مع النفس ومحاولة التوصل الى قنوات مبدئية دافعت عنها واحاول
التاكيد عليها من جديد . ويهمنى أن أتوه منذ البداية بالفضل الكبير
الذى لا يمكننى انكاره لاستاذى الكبير الدكتور يحيى هويدى الذى لولاه
بحق لما رأى هذا العمل النور ، فقد كان - رغم كل الظروف -
المعطاء دوما الأستاذ بحق كما تؤكد فضل المفكر العربى الكبير الدكتور
حسن حنفى استاذى الذى اعتر عبيق الاعتزاز بتتلبذى عليه ، والذى
كان ملهمى فى هذا العمل منذ بدايته فكرة فى ذهنى ، وبرورا بتوفيره
المادة العلمية للبحث وملاحظاته ومناقشاته معى ، رغم تباعده المكانى
- انذاك - فقد افاد قربه الفكرى والعمل وصاحبه . ولا يعنى اعترافى هذا
الا التاكيد على ارجاع ما فى العمل من حسنا الى أصحابه ، أما مثاليه
وما يمكن أن يؤخذ عليه من مأخذ فهي ترجع الى بفردى .

والذى اقصده باعادة الكتابة ، او اعادة القراءة هو: محاولة تجاوز
الذات من أجل تقديم فيلسوف هام يراه البعض مجرد تلميذ لهيكل
« الذى وسع عليه كل شيء » وجمع الفلسفة منذ كانت والى ما شاء
الله ورأى فيه البعض الآخر مجرد تهيبس لماركس ومبشرا بفلسفته ،
أما فيوريخ الذى نذرت جهدى من الآن من أجل تقديمه الى الثقافة العربية
والفكر العربى تقدما يليق بمكانه بحيث يصبح جزءا مكونا من فكرنا
المعاصر يثير الحياة فى مياها الراكدة حتى نعى مقصد « قناسة
النار » ونفهم خطابه الفلسفى الانثربولوجى وهو يحدد لنا مبادئ
فلسفة المستقبل ، فهو فيلسوف المستقبل بلا منازع لأنه فيلسوف
الانسان ، وما أحوجنا اليوم الى التعرف على الانسان وتاكيد
وجوده فى وعينا أى التعرف على فيوريخ وتقديم فلسفته لعلمنا
تشارك فى المستقبل بعد أن ذوى الماضى الذهبى من أيدينا وأفلت
الحاضر منا وفقد الانسان .

أحمد عبد الحليم عطية

المدخل
الى فلسفة فيورباخ

المدخل الى فلسفة فيورباخ

١ - الموضوع والمصطلح :

اثرت فلسفة فيورباخ Feuerbach (١٨٠٤ - ١٨٧٢) فى كثير من تيارات الفكر المعاصر وتجاوز تأثيرها ما أوجدته من حساس عارم لدى الهيجيليين الشباب فى حياة فيورباخ الى الاثر العميق الذى أحدثته فى تطور الفلسفة الوجودية فى ألمانيا ، وفى نهضة وانبعاث الحركة الهيجيلية ، وما خلفته فى سيكولوجيا الدين مما وضع فيورباخ فى بؤرة الاهتمام فى تاريخ الفلسفة المعاصرة (١) فقد ظهرت بصائتها الواضحة على فلسفات كل من : كير كجورود وفرويد وهيدجروسارتر (٢) وبرديايف وكذلك ماركس وأنجلز . وقد اهتم بها ايضا من رجال اللاهوت كل من كارل بارث K. Barth وهانز اهرنبرج وكارل هايم (٣) . وفى ثقافتنا العربية نجد هذا الاهتمام لدى عبد الله العروى وحسن حنفى . خاصة فى دراسته الهامة من العقيدة الى الثورة .

وفى محاولتنا هذه لتقديم انثربولوجيا فيورباخ الفلسفية الى العربية نصادف العديد من الصعوبات . ولا تأتى هذه الصعوبات كثير من من يجهلون فلسفة فيورباخ بل تأتى ايضا من داخل صفوف كثير من المثقفين ذوى الاتجاهات العقائدية دينية كانت أو سياسية لكنى سائير فقط وبايجاز الى بعض الصعوبات البحثية المتعلقة بالفلسفة الفيورباخية وهى لا تتبلل فقط فى صعوبة لغته وانما فى غموض مصطلحاته وهو ما أشار اليه دارسو فلسفته ومترجمو كتبه الى الانجليزية والفرنسية . صحيح ان هناك اختلافا كبيرا حول اسلوب كتابة فيورباخ أشار اليه أنجلز ومالفن كرنو M. Chernو انما الصعوبة فى نقل فكر فيورباخ ترجع فى الأساس الى نقل مصطلحاته الى حضارة ما زالت تحيا على مصطلحات أرسطو ، وتفهم الوجود والماهية والجوهر والطبيعة والاحساس والانسان فى اطار المصطلح القديم بينما مصطلحات فيورباخ تنطلق من الفلسفة الهيجيلية

ومن المثالية الألمانية عامة وتختلف عنها فى نفس الوقت . ورغم أن البعض يرى « أن فيوريباخ لم يقدم الا قليلا من المشاكل التى تتعلق باللغة حيث انه لم يستخدم اللغة الفلسفية المعقدة » (٤) الا أنه يجب التأكيد على مدخلنا لفهم فلسفة فيوريباخ يرتبط بفهمنا لمصطلحاته التى تاتى من وتختلف عن مصطلحات المثالية الألمانية .

ويشير التوسير Altusser فى ترجمته لنصوص فيوريباخ الى بعض الملاحظات حول الترجمة ويقدم المشاكل اللغوية والاصطلاحية التى ترتبط أساسا باللغة الفلسفية لفوريباخ ، كما يشير الى بعض التباسات التى تندرج داخل فكر فيوريباخ النظرى وأخيرا الى صعوبة نقل الكلمات واستخدامها فى لغة أخرى .

أن فيوريباخ الذى نشأ أساسا فى عالم المثالية الألمانية الفلسفى وتكلم لغتها يأخذ بمصطلحاته من : كانط وفشته وشليخ وهيجل ، وعلى هذا المستوى نجد فى لغته نزعة انتقائية ، كما نجد لديه عدم دقة فى تحديد التصورات ، وترجع عدم الدقة التى نتحدث عنها الى أنه يعطينا انطباعا بأنه يتكلم لغة كانط وفشته وهيجل لأنه يبرهن فى كتاباته على وجهة نظرهم ، ولكن نظرا لأن لديه أفكارا مختلفة يعبر عنها فهو ينتقدهم ، والالتباس يأتى من عدم تحديده للمعنى الخاص به لما يستخدمه من مصطلحات ، فهو ينقل عنهم فى نفس اللحظة التى يضع فيها فكره الخاص به ، لكن بالفاظهم . ويرى التوسير أن هذا الخلط الذى نجده فى مصطلحات فيوريباخ بين فهمه الخاص وفهم من سبقوه أوجد التباسا داخل فكر فيوريباخ نفسه بشكل عميق .

Gattung , Wesen , Sinnlichkeit

أن كلمات مثل

لا تتسم فقط بازدواج خاص ومعان متعددة فى اللغة الألمانية ، لكنها تتسم بدلالة ازدواجية فى ذاتها لأنها تقدم عند فيوريباخ باعتبارها تجاوزا للمعجم الفلسفى التقليدى ، محملة بدلالات مختلفة . فمصطلح

Wesen يشير أحيانا كما يقول التوسير الى « الوجود الموجود من لحم وعظم ، والوجود الحقيقى ، وأحيانا يشير الى الماهية والحقيقة الداخلية لهذا الوجود . هذا الازدواج ليس صدفة ، وله دلالتة العميقة ، انه بالنسبة لفيورباخ تميز لـ « الواقع - الحقيقة » وهو تمييز يجب ان يتجاوز ، وان هذا التجاوز يعبر عن نفسه بالضبط فى هذه الكلمة الوحيدة الفريدة Wesen ! كانه حل سحرى للمشكلة التى يشير اليها (٥) . كما يعنى نفس المصطلح عند المترجم الانجليزى : ماهية enence ، وجود being طبيعة Nature وهو نفس ما يشير اليه نحسن حنفى (٦) .

والمصدر Sinnlichkeit ليس له مقابل فى الانجليزية ، والكلمات المختلفة مثل Sensuous Sensual لا تتلام على وجه الدقة معها . واستخدام فيورباخ لكلمة Sensualismus يمكن ترجمتها الى الحسية Sensualism أو Sensualty التى تستخدم عادة . يقول التوسير ان مصطلح Sinnlichkeit يشير الى الحسى Sensible كما فى das sinnliche كما يشير فى نفس الوقت الى النظام الحسى مثل du Sensible l'ordre أو الطبيعة الحسية la nature sensible وصفة ما هو حسى la qualité de sensible ولكن فى نفس الوقت يشير الى القوة الذاتية التى يؤثر فيها النظام الحسى فى تميزه عن الفهم المجرد للأشياء . و Sensibilité هى الأشياء الحسية Die Sinnlichkeit كل ما هو راجع الى العالم الحسى ، كل ما هو معطى : اللحواس ، للشعور ، للقلب ، أى لتقبل الذات المفتحة لما هو موجود فى الخارج . والتباس مصطلح Sinnlichkeit يعبر عنه فيورباخ عن ان هذا النظام الحسى الاستقبالى وحدة أصلية وغير منقسمة (٧) .

ويعبر مصطلح Gattung - الذى يشير الى النوع - عن

ازدواجية مماثلة وفيورباخ يتحدث عن الأنواع الحيوانية ، وعن أفاقها الخاصة الداخلة فى الجنس العام ، والانسان نفسه يندرج تحت مقولة النوع Gattung ، فهى ليست مقولة بيولوجية بحتة ، بل ان هذه المقولة فى أساسها مقولة نظرية « (أ) » .

ويتحدث فيورباخ عن الله باعتباره Gegenstand (أى موضوع أو موضوع) ولا يقول object وبين التوسير الفرق بينهما فى الألمانية الأول Oegenstand هو موضوع يقصده الوعى وهو داخل الوعى أو فى الخيال ومن صنع الوعى ، والثانى object موضوع فى الخارج . ومن هنا أهمية الرجوع الى ما كتبه التوسير لتحديد دلالة المصطلحات التى تمثل صعوبة أساسية فى فهم فلسفة فيورباخ . وبالإضافة الى صعوبة المصطلحات فى اللغة الألمانية هناك صعوبة مضاعفة فى نقل معناها الى لغة أخرى . ويرتبط بهذه الصعوبات تحول فيورباخ من المثالية الهيجلية مع تشبعه بأفكارها الى فلسفة جديدة تماما تستشرق المستقبل وتدور على أرض الطبيعة .

ويثير مدخلنا الحالى تساؤلات عديدة حول مغزى فلسفة فيورباخ ، الذى الهب حماس معاصريه . فقد « كان الحماس عاما وصار الجميع فيورباخيين » كما كتب انجلز وكتب دافيد ستراوس أن نظرية فيورباخ هى حقيقة هذا العصر وأشار ماركس ان ليس هناك طريق للحرية والحقيقة سوى نهر النار ، ان فيورباخ مطهر Purgatory عصرنا « (٩) » . لقد كانت صورة فيورباخ فى نظر معاصريه وفى نظر أوروبا فى القرن التاسع عشر هى صورة فيورباخ الأربعينيات صاحب « ماهية المسيحية » ، فيورباخ الذى أحل المذهب الطبعى والانسائى والمادية الانثربولوجيا محل التقاليد الدينية والذى كان اهتمامه بالدين أكثر من أى شئ آخر . يقول فوجل H. Vogel : « ان فيورباخ هو فيلسوف الانسان والانثربولوجيا

الفلسفية قد أمكنه ان يؤكد ان فلسفته كلها فلسفة دين وذلك بالمعنى العام لكلمة دين ، والتي تعنى الاهتمام بالمصير الانسانى ، ومن وجهة النظر هذه فان فيوريخ يشن انتقادا دائما ومكثفا على ما عده ضلالا للعقيدة اى زيف الملاهوت «(١٠)» .

وقد بين فيوريخ مهمته فى مقدمته للمجلد الاول من اعماله الكاملة الذى نشر عام ١٨٤٦ بقوله : « ان المشكلة اليوم ليست وجود أو عدم وجود الله ، انما وجود الانسان أو عدم وجوده ، ليست المشكلة ما اذا كانت طبيعة الله مشابهة لطبيعتنا ولكن ما اذا كنا نحن البشر متساوين فيها بين انفسنا . وليس ما اذا كنا نشترك فى جسد المسيح باعتبار اننا ناكل الخبز ونشارك فى عقيدة «التناول» ولكن ما اذا كان لدينا خبز يكفيننا ، ليس ما اذا كنا نعطى ما لله لله ، وما لقيصر لقيصر ولكن ما اذا كنا نغطى للانسان ما للانسان ، ليس ما اذا كنا مسيحيين أو وثنيين ، مؤلهين أو ملحديين ولكن ما اذا كنا ادميين أو سنصبح كادميين نتبتغ بصحة الروح والبدن والحرية والنشاط والحيوية ... ان من يتحدث عنى كالمحمد لا يقول ولا يعرف عنى شيئا ... ليس مهمة انكار وجود الله هى ما يعينى ولكن ما يعينى هو مشكلة عدم وجود الانسان «(١١)» .

يبدو ان صعود فيوريخ السريع الى عالم الشهرة فى الفترة التى سبقت عام ١٨٤٨ قد تبعة هبوط خطير فى سمعته بعد هزيمة الثورة فى المانيا . هذا ما يجعل البعض يتساءل ألم يكن فيوريخ سوى فيلسوف صغير خلع عليه الناس اهميته فلسفية زائفة ترجع الى ان بعض مؤلفاته حازت اعجابا مؤقتا فى عصره ! أو هل كان فيوريخ احد الذين وقعوا تحت وطأة التاريخ الذى لا يرحم كما يفترض ماركس ؟ أو بمعنى آخر هل خلف فيوريخ فى شخص ماركس من فاقه واحتواه وتفوق عليه فى حياته حتى اصبحت فلسفته مجرد مقدمة تهيدية

للماركسية ؟ أو هل ترجع أهمية فيورباخ التاريخية الى كونه مرحلة انتقالية « من هيجل الى ماركس » على نحو ما نظر اليه « سيدنى هوك » ؟ أو نقطة وصل بينهما على نحو ما رأى « جان هيبوليت » (١٢) ؟ وهل الاطار الماركسي هو فقط الاطار الوحيد الملائم لدراسة فيورباخ ؟ وهل يرجع فشله بعد ١٨٤٨ الى قصور فى اعماله ، أى فى نظريته ، بمعنى انه تحدث كثيرا عن ابدال الفلسفة لولا بالانثربولوجيا ثم بعد ذلك بالعلم دون ان يحقق شيئا من هذا بنفسه ؟

وبالمقابل هناك مجموعة أخرى من الأسئلة تدور حول امكانية استخدام أطر ومناهج أخرى فى تناول فيورباخ ، أو البحث عن مناهج جديدة لدراسته بالاضافة للتناول التاريخى لفلسفته باعتبار انه تحول من « العقل الى الثورة » ماركيوز ، أو باعتباره نقطة تحول منعطف ، ليس فقط « نهاية المثالية الألمانية » انجلز ، لكن بداية للكثير التيارات المعاصرة كما لدى : فوجل Vogel ، ريردون Reardon ، روفيت Loweth وامام (١٣) . تلك مجرد أسئلة تثير انطريق وتهدد للبحث .

يرى البعض انه لا يمكن فصل فكر فيورباخ عن فكر كارل ماركس . فتاريخ الفلسفة الذى تحدده دراسة انجلز الشهيرة عن فيورباخ يقدم لنا مؤلف « ماهية المسيحية » كنوع من يوحنا المجدان الخاص بدين القرن العشرين الجديد ، ويعد أن يضع فيورباخ فى هذا المنظور يظن بأنه قد نال نصيبه ، يأخذ بعد ذلك فى ايراد المآخذ على فكره ويذكر التعديلات والاضافات التى الحقها ماركس بفلسفته . وكما يتحدث غالبا فائنا نجد أن فضائل المعلم تقبع فى ظل نجاح التلميذ ، ففكره لا يوجد الا بمقدار ما يسمح لنا بالعثور على الخطوط الأولى لفلسفة تتجاوزه . وهو حكم متحيز لانه يغفل عما فى فكر فيورباخ من ثراء حقيقى (١٤) .

وإذا شئنا إذن أن نكون عادلين مع فيوريخا نجد بنا أن نعيد له ذلك الاستقلال النسبي الذى من حقه أن يطالب به أزاء ماركس الذى يلحقه ، وأزاء هيجل أيضا الذى يسبقه ، وهذا ما نحاول أن نفعله بتقديم صورة موجزة لحياته وتطور كتاباته .

٢ - حياته :

ولد فيوريخا (لدفيج اندرياس فيوريخا) فى ٢٨ يوليه ١٨٠٤ فى مدينة لندسهوت Landshut ببافاريا حيث تولى والده بول جوهان انسلم فيوريخا رئاسة المحكمة العليا ، وكان والده أول بروتستانتى متحرر يرأس جامعة بافاريا ، وقد كتب كتابا هاما عن « القانون الجنائى فى القرآن الكريم » كان لدفيج الابن الرابع وبعده أربعة آخرون . وبعد أن أنهى المرحلة الابتدائية ١٨١٤ ترك بيت أسرته والتحق بمدرسة فى انسباخ ، وفى عيد ميلاده السادس عشر أظهر ميولا دينية واضحة واكمل امتحاناته فى الثانوية ١٨٢٢ ومكث عاما قبل أن يكمل دراسته فى اللاهوت فى بيت والده حيث ازدادت فى بافاريا حدة رد الفعل الكاثولى المتطرف وقد أدى هذا بدوره الى رد فعل جذرى فى المجتمع البروتستانتى الصغير الذى ينتمى اليه فيوريخا . وهذا التعصب الدينى مسئول الى حد كبير عن المصاعب العامة فى المانيا وعن ارسال لدفيج الى هيدلبرج .

وبعد أن أنهى فيوريخا دراساته الثانوية قرر تكريس نفسه لدراسة اللاهوت البروتستانتى . ونستطيع منذ هذه الفترة أن نلمح بذور ذلك الاهتمام القوى والدائم بالدين الذى ظل يستشعره قلب فيوريخا الحى ، ووعيه الذى لم يكف أبدا عن التساؤل بقلق حول الأمور الدينية ، وحول نظرية لوثر التى أصابها الفتور اثر قرن هيمنت فيه العقلانية ولمسوف يكتب بعد ذلك حين يتحدث عن مسيرته الروحية قائلا : لم يكن أول ميل استشعرته فى حياتى ميلا للعلوم أو الفلسفة بل للدين ، وهذا الميل لم يأتى بفعل التربية الدينية

التي تركتني - كما اذكر جيدا - غير مهال بها ، او بمسبب تأثيرات خارجية ، بل اتاني هذا ميل من ذاتي فحسب ، انطلاقا من رعتي في شيء لم تكن توفره لي بثيتي ولا التعليق الذي كنت اتلقيه في المدرسة (١٥) . لقد كان التفكير في الله يؤرقه دائما . وقد لخص فيوريخ نفسه تطوره الفكري منذ كان طالبا للاهوت حتى نشر كتاب « ماهية المسيحية » مرورا بالمرحلة التي تاتر فيها بهيجل فقال : كانت فكرتي الاولى هي الله ، وكان العقل هو فكرتي الثانية وكان الانسان هو فكرتي الثالثة والاخيرة .

لقد استمع لدفيج الى محاضرات في اللاهوت التاملي لكارل داوب K. Daub وهو من رجال الكنيسة الذين تاثروا بالاتجاهات المعاصرة ، والذي كان يمر في هذا الوقت بالمرحلة الهيجيلية . كما استمع الى محاضرات ه . ج . بولس H. g. Paulus عن تاريخ الكنيسة . وفي غضون عام قرر فيوريخ الا يستقى معلوماته من مصدر غير مباشر ، ونجح في الحصول على موافقة ابيه في ان ينتقل الى برلين ، مركز الفكر ، حيث كان هيجل نفسه يلقي محاضراته ، ووصل الى هناك عام ١٨٢٤ ، وتلقى خطابات فيوريخ الى والده في هذه الفترة الضوء على تطوره الروحي فقد كتب من هيدلبرج في ١٨٢٤ يقول :

« ٠٠٠ كم سيكون مفيدا بالنسبة لي بعد استيعاب افضل شيء من داوب العظيم ان اواصل سيرتي في برلين ، حيث على العكس من هنا لا توجد شجرة واحدة فقط من المعرفة يلتقط منها ثمار العلم ، بل حديقة غناء مليئة بالاشجار المتفتحة حيث كل علم ، بل كل جزء من العلم يمثل اناس مشهورون ، وحيث يمكنني ان استمع للكلمة الحية عن الروح وليس الكلمة الصادرة عن السلطة ويمكنني ايضا ان استمع شليرماخر ، اين يمكنني ان ادرس التاويلات وتاريخ الكنيسة بطريقة افضل من التي يمكن ادرسها لدى شليرماخر ؟ مثل هذه المحاضرات

ضرورة الى حد كبير . ان دراسة اللاهوت والفلسفة فى برلين
فى ايدى اساتذة مختلفين ، وتتم بصورة مختلفة تماما عما يجرى
هنا « (١٦) » .

وكتب من برلين الى والده يقول : « ... مضت اربعة اسابيع منذ
بدأت دراستى هنا ، الا انها مفيدة حقا ، فما كان غامضا وغير
قابل للفهم فهمته الآن بوضوح ، وأدركت ضرورته من خلال المحاضرات
القليلة لهيجل التى حضرتها حتى الآن ، ما كان يكن داخلى مثل الجبر
تفجر الى لهيب ، ولا تعتقد للحظة واحدة اننى اخدع نفسى ، فالمرء الذى
يلهمه الحافز للمعرفة ويأتى الى هيجل فانه يحس التأثير القوى لخصوبة
وعبق أفكاره « (١٧) » .

تحول فيوريباخ من دراسة اللاهوت الى الفلسفة ، فلا خلاص
الا بالفلسفة « يمكن للمرء ان يرضى الآخرين فقط اذا كان يستطيع ان
يرضى نفسه ، ويمكن ان ينجز شيئا اذا كانت لديه القدرة على انجازه .
واشتياقى للفلسفة يدعمه استعدادى لها . فلا يمكن للانسان أن يتقدم
فى مكان اسرع مما يتقدم فى الفكر ، وما لما تخطى عن حدوده فانه
يكون مثل التيار الذى يحملنا بعيدا دون مقاومة . واذا أردتم منى أن
أرجع الى اللاهوت الآن فان ذلك سوف يكون مثل اجبار روح خالدة
لأن ترجع الى صدفاتها الميتة والمهجورة ، أو مثل تحويل فراشة مرة اخرى
الى شرنقة » (١٨) » .

تابع فيوريباخ محاضرات هيجل بانتظام وكان متحمسا لها وهو
لا يزال طالبا فى اللاهوت ، ثم أصبح من مؤيدى هيجل وشعرانه لم
يستطع ان يوفق بين دراسته لللاهوت واهتمامه بالفلسفة وفى عام ١٨٤٨
كتب عن هذه الفترة يقول : « حظت جامعة برلين فى حالة يائسة
لا اعرف ماذا اقرر ، وشعرت فى نفى بالصراع بين الفلسفة واللاهوت ،
وضرورة التضحية باحدهما من أجل الآخر (١٩) » . لقد اشار فيوريباخ -

عندما كان يحاول الحصول على موافقة ابيه للذهاب الى برلين - الى
انه هناك ستتاح له فرصة سماع شليرمacher ، الا انه بعد ان سمع
هيجل وجد ان خلط شليرمacher بين الحرية والتبعية ، بين العقل
والايمان ، لا يتلاءم على الاطلاق مع روحه التي ترغب في الحقيقة ،
اي تنزع الى الوحدة والمطلق (٢٠) .

وقد ترك فيورباخ برلين في منتصف عام ١٨٢٦ متوجها الى ارلانجن
حيث امكنه تكملة دراسته وهناك حاول دراسة العلوم الطبيعية وحضر
محاضرات في الفسيولوجي والتشريح على كوخ Koch ، لكن ظروفه
المالية حالت دون ذلك . واكمل دراسته في الفلسفة ١٨٢٨ . ورغم انه
قد بدا يشك في يقين الاراء الهيجلية حول الأساس العقلي للطبيعة ،
فاننا نراه في رسالته التي كتبها ١٨٢٨ لا يزال يقف على أرضية المثالية
المعضوية في بحثه عن : العقل الواحد الكلي اللامتناهي
De Ratione una Universali infinito . لم يبتعد فيورباخ في هذه
الفترة كثير عن استخدام التصور الهيجلي ، فالعقل نشاط
كوني مشابه للطبيعة وهو الذي يوحد الوجود مع الفكر . والعقل هو الذي
يمكن الانسان من تخطي حدود الفردية ليرتبط بالآخرين ، مقابل المسيحية
ديانة الفردية . ومن ثم فان هذا العمل الذي يتعدى المثالية الموضوعية
الكلاسيكية والذي يعتد على التحليل الهيجلي يسير في مسار الانسانية
التي تظهر في شرح هيجل للفينومينولوجيا .

وعين فيورباخ عام ١٨٢٩ محاضرا في الفلسفة في ارلانجن ، وبدأ
نشاطه الاكاديمي بمحاضرة عن « نيكارت واسبنوزا » ثم اعطى
محاضرات اخبرى في المنطق والميتافيزيقا في الفصل الثاني من نفس
العام واستمر في القساء المحاضرات حتى عام ١٨٣٢ . غير
ان أحدث الرثيبي في تلك السنوات الاولى لنشاط فيورباخ الفلسفي
كان نشره لـ « تأملات حول الموت والخلود » ١٨٣٠ فقد عالج في هذا

الكتاب موضوعا عزيزا عليه ، هو فكرة الخلود (٢١) . وكان كتابه هذا - الذى ظهر باسم مستعار - نقدا لاذعا يعالج كثيرا من الموضوعات التى شغلت تفكيره ، ويعد هجوما واضحا على علم اللاهوت الذى يخدم الدولة البروسية ، وقد اعتبر وثيقة خطيرة وكان سببا كافيا لحرمانه من أى وظيفة جامعية كما انه فضى على آماله الأدبية . فقد الحق به جزءا ينتقد فيه الحكم اللاهوتية . وقد اثار هذا الملحق غضب الرقابة ، فقد كان العمل نفسه على الرغم من انه اتخذ الشكل الهيجيلى ينكر خلود الروح ويؤكد مكانة الانسان على هذه الأرض ، وان الخلود الوحيد يكون فى الثقافة الانسانية التى تتسلمها الاجيال بعضها من بعض والتى تبق فيها روح الانسان بعد ان يفنى جسده ، وقد اثار هذا العمل معظم الناس ، حتى ان والده صدم بانكاره الخلود وتأثير ذلك على حياة ابنه العلية ، وقد كان الأب محقا حيث حرم فيوريخ من الترقية فى ارلانجن وابتعد عن الجامعة ١٨٣٢ ، وغد يعلم ان ثورته ضد اللاهوت ، وتحفظ الحكومة البروسية بغلقان الابواب امام حياته الجامعية .

ويذكر ريتشارد فاغنر R. Wagner فى « سيرته الذاتية » ذلك الأثر الذى أحدثه فيه كتاب الفيلسوف الشاب « تأملات فى الموت والخلود » . وقد كان فى ملجأ فى زيورخ ، بعد ان شارك باكونين رخلاته الثورية الى درسدن عام ١٨٤٩ وقرأ الكتاب الذى احضره اليه صديقه فلهام بومجارتن ووجد فيه التبرير الكامل لعبه الثورى ، يقول : « لقد أعجبتنى صراحة فيوريخ كثير ، تلك الصراحة البادية فى افضل اجزاء كتابه حيث يجرؤ أخيرا على التصدى لمشكلات بالغة الاهمية ، وكذلك أعجبتنى اتجاهاته الاجتماعية الراديكالية . لقد بدا لى من الأمور الرائعة ان نعرف انه لا يوجد خلود حقيقى الا للعمل السامى وللانجاز الروحى » (٢٢) .

ورغم هذه الحماسة التى قابل بها الموسيقى الكبير الكتاب فقد كانت تداعب فيوريخ فكرة الهجرة الى باريس معتقدا ان هو لباخ

(١٧٢٣ - ١٧٨٦) وهلفسيوس (١٧١٥ - ١٧٧١) اللذين اعجب
بهما من قبل قادران على النشر فى سهولة وان باريس كانت معروفة
بمدينة الحرية الفكرية . وقد ارتبط فيوريخا بصدافة وثيقة مع كريستيان كاب
Christian kapp استاذ الفلسفة فى ارلانجن ، والذي بذل كل
ما فى وسعه للتوصية لكى يحصل فيوريخا على وظيفة جامعية ولكن
باعث كل محاولاته بالفشل ، وعاد فيوريخا دون أن يستفيد من حقه
فى ان يلقى محاضرات فى ارلانجن ، ولكنه حاول أن يدعم مستقبله
الاكاديمى بنشر مجموعة من الأعمال مثل : « تاريخ الفلسفة الحديثة »
١٨٣٣ . وتبعه بكتاب آخر عن « نقد وتطوير فلسفة لينتز » ١٨٣٦ ثم
كتاب عن « بير بايل » Pierre Bayle عام ١٨٣٨ .

وقد صم فيوريخا ان لا يلقى محاضرات طالما ان الجامعة تضعه
فى مرضع المحاضر الخارجى الذى لا يلقى به ، واستمر فى تصميمه هذا
بإستثناء فترة بسيطة فى الفصل الدراسى ١٨٣٦/٣٥ عندما اقنعه اصدقاؤه
بان يعطى سلسلة محاضرات لتلاميذه الذين ارادوا أن يستمعوا اليه فى
ارلانجن ، وباعت كل المحاولات التى بدلت لتعيينه فى منصب اكاديمى
فى كل من : ماربورج وهيدلبرج وفريبورج بالفشل وذلك بسبب الاعتراض
على افكاره . وبذلت محاولة ثالثة فى ارلانجن لترقيته الى استاذ غير
متفرغ ولكنها فشلت أيضا . وعلى هذا النحو ندرك العنصر الهام الذى
ساهم فى تكوين حياة فيوريخا وفكره ذلك الفكر الذى اقترن بتجربته
وكيف نفسه معها ، اعنى فشله الجامعى ، وهو فشل كان محررا
له بالنظر الى أنه قد جعله يفلت من قيود الفلسفة الرسمية
وكان الفيلسوف عند تفكيره فى حياته - التى كانت رغم ما فيها من
وجد - حياة خاسرة يتأرجح على الدوام بين ثورة الكبرياء وبين الاستسلام
فتارة كان ينتفض كمتبرد عنيد ، وتارة كان يبدو وكأنه أسف على ما يتاح
للفيلسوف المسمى من هدوء كثرة للضمان المادى الذى توفره الدولة .

وفى عام ١٨٣٤ قابل بيرتاليف *Bertha low* التى تكبره بعام واحد ، ونشأت بينهما صداقة وتبادلا الخطابات وسرعان ما اعتبر انفسهما خطيبين ، الا ان فيورباخ ظل ينتظر تعينه فى وظيفة جامعية وان نشر كتاباته الفلسفية ، وفى عام ١٨٣٧ انغمس لفترة فى دراسة الشريح والفسيولوجى للتعويض عن تركيزه الزائد على العقل والروح . وفى ٢١ نوفمبر ١٨٣٧ تزوج رغم عدم حصوله على وظيفة فى ذلك الوقت . وقد عاش مع زوجته لمدة ثلاثة وعشرين عاما عيشة بسيطة ولكنها مريحة فى عزلة ريفية فى بروكبرج يعتمدان فى رزقهما على ارباح مصنع للصينى، قد ورثته زوجته بعد وفاة ابيها ، وعلى عائد نشر كتاباته ، وبعد ان اقتنع انه لن ينجح وظيفة جامعية تتلاءم مع قدراته العقلية وخاصة بعد ان باءت محاولات اصدقائه عام ١٨٤٠ بالفشل واصبح جادا فى اعتبار نفسه مفكرا مستقلا متحررا من قيود الوظيفة وقيود النظم الاجتماعية ، صرح انه على وشك اكتشاف بعد نظر وذكاء فى العوام من الناس يفوق نقد اساتذة الفلسفة .

وبعد انتقاله الى بروكبرج بدأ فيورباخ يتحول الى فيلسوف مستقل وتعتبر العشر سنوات التى قضاها هناك قمة حياته الفلسفية ، وتعد ربما اسد فترات حياته . لقد عرف بكتابه « أفكار حول الموت والخواود » كباحث مدقق ، كما اعطاه كتاب « تاريخ الفلسفة » شهرة كهيجلى كبير ، وكانت أعماله فى ذلك الحين تنتقد التجريبية انتقادا لاذعا مثل دفاعه عن هيجل ضد مقالة « باخمان » *Bachmann* « نقد هيجل » وذلك فى مقالته التى نشرها ١٨٣٥ « نقد نقد هيجل *critique de L'Anti Hegel* » وبينما تشهد محاضرات ارلتاجن بالتأثير الهيجلى فان كتاباته عن لينتز اظهرت عمق الهوة التى احدثها بين الفلسفة واللاهوت . وفى كتابه عن بايل، *p. Bayle* احتل موضوع الفلسفة واللاهوت معظم الكتاب واصبح بايل الاسم الخاص بفيورباخ نفسه الذى كان فى هذا الوقت يتجه الى رفض

المثالية كضرب من ضرورب اللاهوت ، وجاءت دراسته عن « نقد الفلسفة الهيجلية » kritik der Hegelschen philosophine عام ١٨٣٩ انحصالا وتجاوزا للمرحلة الهيجلية . وقد غطى « ماهية المسيحية » الذى نشر بعد سنتين على سمعته كهيجلى وجعل منه أشهر فيلسوف فى ألمانيا بين الراديكاليين وخصوصهم من اللاهوتيين .

أما كتاباه : « قضايا تمهيدية لاصلاح الفلسفة » Preliminary Theses for the reform of philosophy ، و « المبادئ الاسامية لفلسفة المستقبل » Principles of the philosophy of the Future فقد نشرهما على التوالي فى سويسرا بسبب الرقابة يقول : « ان هذه المبادئ تكلمة لقضايا تمهيدية لاصلاح الفلسفة » ، تلك التى القى بها غضب الرقابة الاسامى - الذى لا يرحم - الى المنفى ، فى المسودة الاولى كانت هذه القضايا مجلدا كبيرا ، لكن حين بدأت فى التحرير النهائى استولى على لا أدري كيف ! روح الرقيب وشطبت بوحشية ما تركته هذه الرقابة فى البداية (٢٣) .

ومن المفيد هنا ان نؤكد الاهمية الكبرى لهاتين الدراستين سواء بالنسبة الى موقعهما من تطور الفكر الفيورباخى ، او من تطور الفلسفة الحديثة فقد ظل الدراسين لزمان طويل لا يرون فيها سوى امتداد لنقد الفلسفة الهيجلية الذى يبدأ منذ ١٨٣٩ بينما شرع النقاد فى ايماننا هذه فى ادراك اهميتها كعمل يتجاوز التجريد المثالى والقصور المادى تأسيسا لفلسفة جديدة تماما (٢٤) .

وقد حاول اصدقاء فيورباخ : كريستيان كاب وارنولد روجه دون حدوى ان يجتذبا بعيدا عن عزلته الريفية الى هيدلبرج وهاله Halle اذ شجعه روجه A. Rouge . كناشر على الكتابة فى مجلته « حوليات هاله » بعد ان بدات مجلة « حوليات برلين » التى تعد الجريدة الرسمية

للهجلية تطالب بمراجعة وتعديل كتاباته عن هيجل ، وبالرغم من أنه أعطى بعض مقالاته الى روجه لمجلته الراديكالية ، الا انه كان يعتقد انه منعزل عن نشاط روجه وماركس الشاب اللذين آملا في ازدهار سلاح النقد .

وقد رفض فيوريباخ طلب ماركس بان ينتقد شلينج في مجاليته « الحوليات الالمانية - الفرنسية » فقد كتب ماركس اليه في ٢٢ يوليو ١٨٤٣ يسأله المساهمة في العدد الأول من المجلة على أن يكون نقدا لشلينج الذي نجح في خداع الفرنسيين بذكائه فهم يعتبرونه الرجل الذي وضع واقعية معقولة بدلا من المثالية ، وضع افكارا من دم ولحم موضع الافكار المجردة ، وضع فلسفة للعالم مكان الفلسفة الصورية ولذا - كما يحفره ماركس - فأنك تقدم خدمة لمجلتنا وخدمة أكثر لقضية الحقيقة اذا قدمت لنا نقدا يظهر في العدد الأول . ان افكار شلينج في شبابه لم تكن أكثر من حلم خيالي لكنها اصبحت فيك حقيقة وواقعا ، لذا فأننى اعتبرك النقيض الطبيعى والضرورى لشلينج نقيضا حددته قوتا الطبيعة والتاريخ توأمين » . ويقول فرانز مهرانج : « انه على الرغم من تلك اللهجة الودودة ، الا ان فيوريباخ تردد فقد كانت كتاباته هي التي اخرجت السلطات ودفعتها للقضاء على ما تبقى من الحرية الفلسفية في المانيا ولذلك اجبرت المعارضة الفلسفية على مغادرة البلاد ، الا اذا كانت مستعدة للاستسلام ، ولكن لم يكن فيوريباخ بالرجل الذى يستسلم ، لكنه لم يكن قادرا على استجباة شجاعته للاندفاع فى الصراع فكان رده بالنفى « (٢٥) الا أننا يمكن أن نتبين موقف فيوريباخ من شلينج فى الفقرة [٥٠] من مبادئ فلسفة المستقبل .

وقد استمر فيوريباخ فى دراساته فى مجال الدين ، وراجع « ماهية المسيحية » عدة مرات ودافع عنه وشرحه فى ضوء النقد الذى وجه اليه . كما نشر العديد من المقالات والموضوعات اللاهوتية المرتبطة به والمكملة له . وكان عام ١٨٤٤ عام عم ونشاط فى حياة فيوريباخ . حيث توصل الى

قناعات كافية بأن نقد كل من الهيجلية واللاهوت كان أساسا هاما من أجل نظام اقتصادى واجتماعى وسياسى مستنير ، كما أوضح والذن كرنو M-Cherno فى دراسته « لدفيج فيورباخ والاساس الفكرى لرادبكالية القرن التاسع عشر » (٢٦) . لقد كان عاما حافلا بالعمل حيث اتفق مع ناشر كتبه على اعداد طبعات منقحة من اعماله النقدية والتاريخية ويبدأ معا فى التفكير جدبا فى عمل طبعة كاملة لكل كتاباته وهو مشروع تم البدء فيه خلال عامين ولم ينته الا بنشر المجلد العاشر من الاعمال بعد عقدين (٢٧) .

وفى عام ١٨٤٤ التقى فيورباخ بمجموعة من الاجتباعين الراديكاليين من بينهم وتيلنج W. Weithing (١٨٠٠ - ١٨٧١) الذى انرفيه خاضعة كتابه « ضمانات الحرية والسلام » ، وفى نفس الوقت واصل دراسته للمسيحية وكانت كتاباته عن مارتز لوتر هى التى شغلته اكثر من اى شىء آخر فى هذا الوقت فحاول ان يقدم فى دراسته « ماهية الايمان لدى لوتر » *The Essence of faith According to luther* روية اكثر تجسيدا وتحديدا لأفكار « ماهية المسيحية » وهو كما يبدو فى تقديمه للكتاب اكمالا « لماهية المسيحية » . وفى نفس الاتجاه اصدر « ماهية الدين » عام ١٨٤٦ ، كما اصدر فى نفس العام مجلدين من اعماله الكابلة . وقد ادرك فيورباخ ان المشاكل التى اثارها كتاب « ماهية المسيحية » قضت على ما تبقى من آمال فى الحصول على تعيين من رئيس الجامعة من خلال الجهود المستمرة من جانب صديقه « كاب » ولم يول اهتماما كبيرا بفكرة روجة بانشاء اكاديمية حرة فى درسدن. لانتزاعه من عزلته بروكبرج واغرائه على الخروج منها .

وقد عانى فيورباخ من الرقابة ومن تحقيقات البوليس .. وظل يتوقع الثورة السياسية فى المانيا . الا انه كان يرى رغم اعجابه الشديدة بالكتابات النقدية لروجة ، ان اللاهوت فى المانيا هو الوسيلة الفعلية

للسياسة وانها ستؤدى الى النجاح فى المستقبل القريب . وفى ٣ مارس ١٨٤٨ كتب الى ناشر كتبه : « تحيا الجمهورية » Vive la Republique
ان الثورة الفرنسية احدثت ثورة بداخلى ، عندما تستقر امورى واستطيع الذهاب الى باريس ساذهب الى هناك دون زوجتى ، دون طفلى وكتبى ودون أى شئ . . . وهو يعترف ان هناك اسبابا اخرى تدفعه الى الخروج من بروكبرج ، ربما بعض الصعاب المالية التى بدت فى ذلك الوقت . . . يقول : « اين ساعيش ؟ فى باريس . . . هنا . . . ؟ هل هناك مدينة بها اعداء للثقافة كمدن المانيا . . . لا . . . فى قرية المانية ام باريس ؟ هذه هى البدائل المتاحة لى ؟

يقدم نسي فيورباخ موضوع باريس وسافر الى ليبيزج ليرى ناشره . . . وقرا فى الصحف ان جامعة بروسلاو Breslau تعزز منحه هو وروجة وظائف بها ، وتوقع الكثيرون انه سيتم هذه الوظيفة ويصبح من اعلام الاكاديميين فى المانيا الحرة واقتراح المجلس الشعبى فى انسباخ ايفاده الى فرنكفورت ونشرت مجلة فرنكفورت Didaskalia تناشد فيورباخ ترك عزلته والحضور الى فرنكفورت كنائب فى المجلس الوطنى ، وجاء فى المقال الذى وقع عليه عدد من الطلبات فى هيدلبرج ما يلى :

« يامن لم تحد عن العقل والعلم فى سنوات العبودية ، ولم تحاول تبرير الوضع القائم . . . الست انت ومعك البعض الذى منحتنا قسطا من الراحة وقدمت لنا العون حين تركت قاعات الدراسة غير المكربة لجامعات المانيا وثرى على الكذب وظللت تبحث عن الحقيقة » يقول فيورباخ فى اولى محاضرات « ماهية الدين » : « لقد ذهبت للريف فى الفترة التى قلت فيها للعمل الاكاديمى وداعا - كانت كثيفة بدرجة بغیضة - تلك الفترة التى تسمت فيها كل الحياة العامة لدرجة ان الطريقة الوحيدة للابقاء على حرية المرء روحا وبدنا كانت هى ترك كل المراكز والوظائف الحكومية » (٢٨) .

لم يمض فيوريباخ قذبا في النشاط السياسى العلى (٢٩) ، وانه كان شغوبا بالكتابة مرة اخرى ، وكانت خطة تعينه استاذ كرس الفلسفة ، تبسرببطه ولم يتوقع هو اتمامها ، وقد هاله تقدم الثورة بصفة عامة فى المانيا وكتب الى الناشر فى ميمبر يقول : « لقد طردتني السياسة خارج فرنكفورت ، ولم أعد استطيع تحملها بعد كل ما جرى من أحداث محزنة ، ان حرية ووحدة المانيا سخرية لاداعة لمعنى الحرية والوحدة ، نحن مازلنا فى بداية الطريق الذى بداناه عام ١٨٣٢ لقد رفعنا انفسنا .. نعم ، لكن لكى نغرق اكثر مما كنا من قبل ٠٠ » وقد ثبت صحة رأى فيوريباخ ، اذ اخفقت الثورة ولم يمنح وظيفة جامعية وبقيت التعقيدات الرسمية كما هى .

وكان الاعتراف بأستاذيته هو اعتراف طلابه فى هيدلبرج الذين دعوه لالقاء سلسلة من المحاضرات العامة عن « ماهية الدين » كرمز للحياة الاكاديمية الجديدة الحرة ، وقد استمرت هذه المحاضرات التى كان يلقيها مرتين فى الأسبوع بقاعة المدينة من أول ديسمبر ١٨٤٨ حتى أول مارس ١٨٤٩ وقد حضرها لفيف من الاكاديمين والطلاب وسكان المدينة والعمال . وكانت هذه المحاضرات هى قمة النشاط العام لفوريباخ ، وكانت تلك فرصة للمساهمة النظرية فى ثورة ١٨٤٨ .

ومن بين الطلاب المتحمسين للثورة الذين استمعوا الى محاضرات فيوريباخ « جوتفريد كيلر » . وقد كان اللقاء بالفيلسوف (فيوريباخ بالنسبة لمؤلف هنرى الأخضر (كيلر) حدثا هاما فى حياة الأخير الذى يعترف بأن فيوريباخ « هو الذى كُشف له عن جمال العالم الدنيوى ، وجعله يكتشف لذة الحياة الحقيقية بتخليه عن الخلود . والرسائل التى كتبها كيلر من هيدلبرج فى ذلك الحين تكشف الكثير عن هذا التأثير يقول : « لقد كان مهما جدا الإصغاء الى رجل الفلسفة التاريخى هذا ، والذى يمكننا أن نعتبره الآن الأكثر أهمية خاصة الاصغاء اليه وهو يعرض فلسفته

حول الدين .. انا لا يمكنى بعد ان اقول بيقين او افتراض اى شىء
يصدد الاثر الذى سيحدث فى ، لكننى اعلم شيئا واحدا : لسوف احو -
بل اننى قد محوت بالفعل على الأرجح - كل افكارى القديمة وذلك حتى
اصبح على «مستوى فيورباخ» (٣٠) .

ومن بين الذين حضروا تلك المحاضرات وأعجب بها السيكلوجى
جاكونى موليشيوت J. Maleschatt (١٨٢٢ - ١٨٩٢) الذى تعرف
عليه فيورباخ واشاد ببادتيه الطبية ، واقبل عليها بحماس ، وقد ارسل
اليه موليشيوت كتابه عن « المواد الغذائية » الذى نشر عام ١٨٥٠ ،
وراجعه فيورباخ ولخصه تحت عنوان « العلم الطبيعى والثورة » وكتب
يقول : « تتحول المواد الغذائية الى دم ويتحول الدم الى قلب ومخ ،
وهو مركز الفكر والاتجاهات ، ورفاهية الانسان هما اساس التعليم ،
اذا اردت ان تحسن من شأن شعب فلا تعطيه نصائح عن الخطيئة وانما
وفر له اطيب الطعام ، ان الانسان هو ما ياكل » (Man was or ist) (٣١)

وبعد رد الفعل سنة ١٨٧٩ تملك فيورباخ اليأس من الحالة السياسية
والفكرية للحرية فى المانيا ، وفكر جديا فى الهجرة الى الولايات المتحدة
حيث يعيش اصدقاؤه خاصة فردريك كاب ومجموعته ، وبعض القراء
والمعجبين فى سانت لويس بمدينة نيويورك . وفى اكتوبر ١٨٥١ نشر
محاضرات هيدلبرج عن « ماهية الدين » فى المجلد الثامن من اعماله
الكاملة . وقضى فيورباخ اكثر من خمس سنوات فى دراسة الاسس
المادية للديانة الاغريقية تلك الدراسة التى ظهرت بعنوان : « انساب
(تسلسل) الالهة تبعا للمصادر القديمة الكلاسيكية والعبرانية والمسيحية »
١٨٥٧ وهو المجلد التاسع من اعماله الكاملة .

وفى نفس الوقت كان مصنع الصينى - الذى تملكه زوجته - لا يحقق
تقدما ملموسا وبدا فيورباخ وكأنه وضع كل نقوده فى سفينة تغرق دون ان

يؤمن عليها ، وكان من الحتمى ان تنفذ هذه النقود وان يغلق مصنع الصينى . وشهد عام ١٨٥٨/٥٧ الفشل الذريع لمشروعات فيوريباخ ، وجد نفسه فى سن الخامسة والمستين وهو لا يملك شيئا بدر عليه دخلا وفى سنة ١٨٦٠ كان عليه ان يبحث مع أسرته عن مكان جديد أكثر تواضعا . وقد وقع الاختيار على مكان صغير قرب رنسبرج Rechenberg لكنهم كانوا فى حالة مادية لا تسمح لهم بالانتقال اليه دون معونة الآخرين ، وقد قدمت أسرة فردريك كاب المعونة لهم عن طريق Otto Luning الذى كان على معرفة بفوريباخ ومعجبا بفلسفته وقام بجمع المال من انصار فيوريباخ ، بالرغم من انه واجه صعوبات فى اقناع فيوريباخ بان يقبل النقود .

واصدر فيوريباخ عام ١٨٦٦ المجلد العاشر من أعماله الكاملة الذى يحتوى على عدد من الموضوعات جمعها تحت عنوان : « الله والحرية والخلود من وجهة نظر الانثربولوجيا » (٣٢) . وكانت السنون تمر تباعا فى هدوء وكان الفيلسوف يكتب شذرات اخلاقية ، ولكن مستقبله المادى كان يبعث على القلق . وقد حاول بعض أصدقائه ان يحصلوا له على معاش اعترافا بخدماته للثقافة الالمانية ولكن باعت هذه المحاولات بالفشل .

واجه عام ١٨٦٨ نحو الاشتراكية العلمية ، وقرا بحماس كتاب ماركس « رأس المال » الذى نشر قبل ذلك بعام واحد ، وفى سنة ١٨٧٠ اشترك فى الحزب الاشتراكى الديمقراطى الالمانى ، ولكنه مع ذلك لم يعتنق المادية الديالكتيكية والتاريخية . ومرض مما ترك فى نفسه شغورا بالالم والاكتئاب ونشرت جريدة اجتماعية ديمقراطية هذا الخبر تحت عنوان يوضح ان المفكر الكبير مريض وان احواله المادية سيئة ، وسرعان ما جاءت المساعدات التى مكنت فيوريباخ من الرعاية الطبية المناسبة ، الا ان حالته الصحية كانت تزداد سؤا ، الى توفى فى نوفمبر فى ١٣ سبتمبر ١٨٧٢ م وعاشت زوجته احدى عشر عاما بعد وفاته ، ودفنت بعد رحيله الى جواره .

الفصل الأول

فيورباخ وتيار فلسفة عصره
« التحول عن الهيجلية »

الفصل الأول

تمهيد :

يصف فيورباخ نفسه فى مقدمة « ماهية المسيحية » بأنه فيلسوف طبيعى . والحقيقة ان الطبيعة كانت المصدر الاساسى الذى حرك تفكير فيورباخ . لقد كانت الطبيعة هى الالهام الذى يدفع الخيال والفكر والمشاعر وسيطر على كل كيان فيورباخ ، فهى المحور الذى تدور حوله فلسفته . ولذا كان من الضرورى لاية دراسة تحاول ان تستقصى فكره ان تتوقف امام فهمه للطبيعة ، حيث تتبدى كل امرار الفلسفة ، فهى الاساس الذى تقوم عليه بقية اجزاء فلسفته الانثربولوجية وفوق ارضها الصلبة يوجد الانسان الحى الذى جاهد فيورباخ من اجل نقض ركام المجردات من حوله ليكون اساسا لفلسفه المستقبل .

وسوف نعرض هنا لفلسفة فيورباخ هى الطبيعة بداية حتى يتسنى ، لنا الحديث عن الانسان ، وقبل ذلك يهينا الوقوف على علاقته بهيجل وهى علاقة هامة واساسية من اجل بيان تطور فلسفة فيورباخ ، واطهار نقاط الاتفاق والاختلاف بين اهم فلسفتين فى القرن التاسع عشر وهذا هو محور الفصل الحالى .

واذا كنا نعتبر فلسفتى هيجل وفيورباخ اهم فلسفات القرن التاسع عشر فهذا يقتضى منا وضع كل منهما فى اطار تلك الحقبة ، حقبة الفلسفة الحديثة . وقد كان كل منهما فيلسوفا ومؤرخا للفلسفة ونستطيع من خلال بيان موقف كل منهما من الفلسفة وتاريخها خاصة الفلسفة الحديثة - التى اهتم بها كثيرا فيورباخ وكتب عنها وعن اهم اعلامها ثلاثة مجلدات - نستطيع ان نحدد العلاقة بين فلسفة كل منهما لتكون مدخلنا لبيان مفهوم الطبيعة عند فيورباخ موضوع الفصل

الثانى الذى يمهّد لعرض تصور الانسان فى فلسفة فيورباخ
الانثربولوجية .

لقد كان فيورباخ مؤرخا للفلسفة ، كتب عن « تاريخ الفلسفة :
من بيبكون الى اسبنوزا » ١٨٣٣ ، وعن « فلسفة لينتز » ١٨٣٦ ثم عن
« بيبز بايل » ١٨٣٨ ، كما كتب هيجل عن تاريخ الفلسفة وببها اقتصر
فيورباخ على التاريخ للفلسفة الحديثة ، فان تاريخ هيجل شمل الفلسفة
منذ نشأتها بينما كانت مهمة فيورباخ هو البحث فى تاريخ الماسخى
القريب له ورغم ان فيورباخ فى تاريخه للفلسفة الحديثة كان هيجليا
فان دلالة اقتصاره على الفلسفة الحديثة توحى بالاختلافات بين كل منهما
وربما كانت ارهاضا بنقده لهيجل فاختيار فيورباخ للفلسفة الحديثة -
وقد كان ديكارت يمثل هذه البداية : اكتشاف الانا ، والبحث عن
منهج ورفض كل السلطات والاهتمام بالمحسوس - يوضح ملاح فلسفته
كما ستظهر لنا « قتران الفلسفة الحديثة » لم يتحدث فقط عن بيكون
وهوبز وديكارت ويومه واسنوزا ، بقدر ما كان يبحث فى الصراع
بين الدين والفلسفة ، هذا الموضوع الذى حدد فلسفة فيورباخ ذاتها
وهو نفس الموضوع الذى نستطيع ان نتابعه فى كتابيه الاخيرين عن
« لينتز » و « بيبزبايل » ، الى ان استقلت معالم فلسفة فيورباخ فى كتاب
« مساهمة فى نقد فلسفة هيجل » وتجلت اكثر فى كتبه الأخرى ،
بصورة نسقية فى « مبادئ فلسفة المستقبل » وبصورة نقدية فى
« ماهية المسيحية » و « ماهية الدين » (١) .

وسوف نعرض فى هذا الفصل : موقف فيورباخ من الفلسفة
المحدثين كما يظهر فى مجلداته الثلاثة عن الفلسفة الحديثة . ثم نبين
موقف من فلسفة التجريبية والمادية خلال دفاعه عن هيجل فى الفترة
من ١٨٣٥ - ١٨٣٩ وهى الفترة التى اخذت تساوره الشكوك فيها فى
بعض الآراء الهيجلية ثم نتوقف ثالثا امام تلك العلاقة المعقدة بين

- غيلسوف المثالية المطلقة وفيورباخ صاحب « فلسفة المستقبل » .
- الذى نبداً اولاً بعرض موقفه من الفلاسفة المحدثين .

اولاً - موقف فيورباخ من الفلاسفة المحدثين :

يتناول فيورباخ اولاً ببيكون (١٥٦١ - ١٦٤٦) وهو ابو الفلسفة الحديثة . ورائد فلسفة العلم الطبيعى كما اطلق عليه ، وهو ينتمى الى تاريخ الفلسفة مثلما ينتمى الى تاريخ العلم . والذى وجّه اهتمام فيورباخ اليه انما هو اهتمامه بالطبيعة الفيزيائية وقد كان لا يفتح بوجود اى حدود امام التساؤل الفلسفى ، وهو هادم الاوهام الاربعة باعتبارها عقبات تحول دون دراسة الطبيعة - وهذا يعنى استبعاد المسيحية بطريقة غير مباشرة ، الا انه لم يطبق فى مجال الدين واللاهوت ذلك النقد الذى طوره فى مجال العلم ، بل عكس موقفه هذا فى مجال الدين واصبح منحازاً للالهيات فى مقابل الموضوعات البشرية .

وقد بين فيورباخ - كما اشار فرتوفسكى - ان بيكون فى معالجه للفيزياء قد نفى المبادئ التى اعترف بها فى مجال الايمان واللاهوت ، مبيناً ان النظرة القديمة الى كل من الطبيعة واللاهوت كانت نتيجة ضرورية للمثالية المسيحية التى ترى ان الطبيعة نتاج كائن واع . ومن هنا فان بيكون بنقده للفيزياء قد حرم المسيحية من السمعة الكلية التى اعتدتها المؤمنون الصادقون فى العصور الوسطى « (٢) » . لقد طبق بيثون مبادئ الدين كإنسان وليس كعالم طبيعة ولا كفيلسوف ، ولم يتناولها هذه المبادئ من زاوية العلم الطبيعى ، ذلك الجانب من تفكيره الذى يفهم بالتأثير التاريخي .

ويتناول فيورباخ بعد ذلك هوبز الذى كان مؤلفها بنفس القدر الذى

كان فيه نكرا للاله . صحيح هو يقول بوجود اله ، لكن الهه لبس الها
على الانطلاق لان هوبز يماثل بين الوجود والمادة (٣) .

ويأتى ديكارت الذى جعل منه هيكل ابا للفلسفة الحديثة بعد
بيكون وهوبز وجاسندى . ويفسره فيورباخ مثل سابقه (٤) فنحن نجد
لديه تلك الثنائية من قول بالطبيعة واهتمام بالعلوم الفيزيائية من جهة
ومن اقرار بوجود الله باعتباره الضامن لصدق المعرفة الانسانية من
جهة ثانية . ان فلسفة ديكارت مثل كثير من الفلسفات الحديثة
كما يرى فيورباخ توجد بين المثالية واللاهوت المسيحي ، باعتبار ان
نقطة الانطلاق فى كل منهما من الفكر المجرد .

ينتمى ديكارت - مثل ليفتز - الى المثالية ، ويظل حكم فيورباخ
عليها كما كان منذ كتبه الاولى « فى المجال الكلى لها مثاليات ، لكنها
فى المجال الخاص ماديان (٥) والماديون عقلانيون كما يقول فيورباخ فى
المبدأ (١٧) من « مبادئ فلسفة المستقبل » : « فجوهر الاشياء
هو انجسمانية عند ديكارت ، ولكن الجسم كماهية ليس موضوعا
للحواس بل للفهم وحده ، فديكارت يرى ان جوهر الذات المدركة فى
الانسان ليس قائما فى الحواس بل فى الفهم (٦) . ومن هنا فان الفلسفة
الحديثة لم تبرهن الا على الوهية الفهم ، لم تعترف بالوجود الالهى
المطلق الا للفهم المجرد ، والتعريف الذى يعطيه ديكارت عن نفسه كروح :
« ان جوهرى قومه فقط فى الفكر » هو تعريف الفلسفة الحديثة
ن ذاتها . (٧) فالفلسفة الحديثة مشتقة من اللاهوت ، وهى لبست
سوى تحويل اللاهوت الى فلسفة ومن هنا كان من الضرورى ان
يصبح العقل نفسه الكائن الالهى او المجرد ، يقول ديكارت : « الحراس
لا تعطى أى واقع حق ، أى يقين الفهم المجرد عن الحواس هو فقط الذى
يعطى الحقيقة » (٨) .

ومن بين أكثر الشخصيات أصالة وأهمية فيها يختص بفلسفة الدين الطبيعية نجد كلام يعقوب بوهه J. Bahma (١٥٧٥ - ١١٢٤) واسبنوزا Spinoza اللذين لم يتأولا فقط الصراع بين العقل والايان ، ولكن قدم كل منهما مبادئ مستقلة فيما يتعلق بفلسفة الدين . الاول هو الفيلسوف المفضل للاهوتيين والفلاسفة المؤلهين ، والثاني اهم فلاسفة وحدة الوجود (٩) .

وبالنسبة لبوهه الذى قدمه البعض كأفضل عقار ضد افكار فيورباخ فان اراءه فى الحكمة الالهية Theosophy هى فلسفة صوفية للطبيعة من جهة وتصوف جهة ثانية ، وبالتالى فان افكاره ليست ضد فلسفة فيورباخ ، بل تعزز اراءه وخاصة ان فلسفته تتوقف على عاملين هـا : مذهب الطبيعة ومذهب الانبياء (١٠) وهو الى هذا النوع من التصوف الذى ازدهر على يد ايكهارت ، واتجه ناحية مذهب ما رتن ليوثر والفلسفة الطبيعية فى عصر النهضة ، ولما بلغ الخامسة والعشرين من بتجربة صوفية عيقة احس فجاء انه يبصر قلب الطبيعة ويحتوى سرها الداخلى . كان كتابه « الفجر » ١٦١٢ نقطة تحول فى حياته حيث انتشر بين النبلاء وعلماء الكيمياء والطبيعة . وعلى الرغم من قلة ما كتب عن بوهه الا ان احدا يستطيع ان ينكر تاثيره على الفلسفة الألمانية كلها ، فهو وكما يقول اميل بوترو « الاب الشرعى لها » . فمن خلاله ظهرت الفلسفة الألمانية - كما يقول هيجل - لأول مرة بطابع خاص يميزها عن غيرها .

وهو يقترب تماما من فيورباخ ، ومشاركان معا فى نفس الاهتمامات ، ولديه تميز الطبيعة النظرية للتصوف واللاهوت والموقف الموضوعى الحديث تجاه الانسان والطبيعة ، ومن ثم يمكن ملاحظة وجود اهتمامين سيطرا على رؤيتهما وهما : عشقهما للطبيعة من ناحية ، والاهتمام بالله من ناحية اخرى .

أما سبنيزا الذى يختتم به فيورباخ المجلد الأول من " تاريخ الفلسفة الحديثة " والذى يجد عناية كبيرة من فيورباخ فهو المؤسس الحقيقى للفلسفة التأملية الحديثة (١١) التى حددها شلنجر وإكلها هيجل . وهو الديكارتى الوحيد الذى طبق المنهج فى مجالات أبعد مما فعل ديكارت ، طبقه فى مجالات الدين والسياسة (١٢) ويمكن التأكيد بأن مهمة سبنيزا فى القرن السابع عشر هى نفس مهمة فيورباخ فى القرن التاسع عشر ، وهى النظر النقدي فى أمور الدين واللاهوت والكتب المقدسة ، فهو الوحيد الذى قدم لنا العناصر الأساسية لتطبيق المنهج على أمور اللاهوت . وهو الفيلسوف (الأول) عند فيورباخ بألف لام التعريف ، وهو أول من قدم معارضة إيجابية لللاهوت ، والأول الذى حدد بمصطلحات أصبحت كلاسيكية أن العالم لا يمكن أن يعتبر نتائج الكائن الشخصى الذى يعمل بما يتفق مع الغايات والأغراض ، والأول الذى يأتى بالأهمية الكلية للطبيعة من أجل فلسفة الدين .

ويقرن فيورباخ سبنيزا بهيجل دوماً ويتردد اسم كل منهما أكثر من غيرهما فى القضايا الأولية وفى مبادئ فلسفة المستقبل . فاسبنيزا هو المؤسس الحقيقى للفلسفة التأملية وهيجل هو تمام نضجها (الفقرة الثانية) كما أن سبنيزا يرى أن الصفة أو المحول للجوهر هو الجوهر نفسه ، فكذلك يعتقد هيجل أن محول المطلق أو محول الذات بصفة عامة هو « المطلق » (١٣) ونجد ذلك أيضاً فى المبدأ (٢١) من فلسفة المستقبل (١٤) . ويربط بينهما أيضاً فى القضية (٤٤) فإدانة سبنيزا التى جعلها صفة للجوهر ليست مبدأ للعذاب مثلها مثل الماهية فى منطق هيجل ، ماهية الطبيعة والموجود البشرى ، فهى نفسها بلا ماهية ، بلا طبيعة وبلا وجود بشرى « (١٥) فاسبنيزا يمثل المبدأ المادى (١٦) . وكما أن الهيجلية هى المثالية اللاهوتية فإن الاسبنيزوية هى المادية اللاهوتية (المبدأ ٢٢) (١٧) ومن

هنا فان اسبنيزا هو المؤسس الحقيقي للفلسفة التأملية الحديثة ،
فلسفة الهوية عند هيجل لم تتميز عن فلسفة وحدة الوجود عند
اسبينيزا الا بكونها نفخت فى الشيء الميت والجامد للماهية روح المثالية (١٨)
والاهم من هذا عند فيورباخ ان فلسفة اسبنيزا كانت دينا (١٩) ومن
هنا يطلق على اسبنيزا موس المفكرين الأحرار (٢٠) .

وقد قدم فيورباخ فى المجلد الثانى من تاريخ الفلسفة الحديثة
« عرض وتطوير ونقد فلسفة لينبتر » القطب المقابل لاسبينيزا . فاذا
كان لاسبينيزا الشرف فى جعل اللاهوت تبعا للفلسفة ، فان الفيلسوف
الإنسانى الأول الذى اكتسب شرف اعادة قيد الفلسفة باللاهوت هو
لينبتر فى كتابه Theodicy . يعرض فيورباخ فلسفة لينبتر وينتقد
القول بتوافق النفس والجسد ، او التدبير المسبق باعتبارها الجانب
الضعيف فى هذه الفلسفة . « ان التدبير المسبق مأخوذ بمعنى خارجى
محض ازاء المونادات يناقص روح لينبتر » . وفلسفة لينبتر مثالية
وهذا حكم فيورباخ على تعددية لينبتر « التى تحولت من خلال مبدأ
التدبير المسبق الالهى إلى واحدة يقول . « الالهية التعددية أو التعددية
الالهية الخالصة لمونا دولوجيا لينبتر صارت الهية واحدة صارمة أكثر
نزوعا الى الروح المثالية » (٢١) .

الا ان أهمية لينبتر فيما يرى فيورباخ تظهر فى أن الإنسان هو
أساس « الموناد » كما جاء فى القضية (٦٤) من القضايا الأولية .
نعم انه مثل ديكارت : فالله عند كليهما مبدأ الفلسفة والإنسان
عند كليهما يحوى قسما من المثالية بكونه يملك الفهم ، والفهم كيان
غير مادي لأنه فكر خالص . . الا ان لينبتر يرى العقل مرتبطا بالمادية
أى بتمثلات غامضة ، هذه التمثلات ليس لها أصل سوى الصلة
المتبادلة بين الإنسان والعالم وهذه الصلة لا تنتسب الى العقل ، بل
هى فى تناقض مع العقل .

ويخصص فيوريخا المجلد الثالث لبير بايل Pierre Bayle

وقد كان بايل مفكرا حرا ، لكنه لم يتحل عن قناعه الدينى فط وهذا بضى على كتاباته برارة لازعة ، تظهر اراؤه الحرة فى قاموسه النقدى الناريحى . وقد كان فيوريخا اقرب الى الصواب حين قال : ان بايل ما زال يعتقد فى الايمان ، وانه استخدم مذهب الشك لىكل التصدع بين البروتستانتية كايان وبينها كىذهب عقلى ، وتحقيا لهذا الغرض عارض اتجاهات لىبنز العقلية ومدرسة البروتستانتية فى المانيا وهولندا ، واخذ الفكرة الكالفنية عن الاستقلال المطلق للايمان على انها تعنى ان الايمان لا يستند الى اساس اولى من الفلسفة فحسب ولكن على انها لا تستيع ايضا اى مذهب فلسفى ، ولا تقبل اى دفاع عقلى ايا كان شأنه فالاعتقاد والمعرفة امران منفصلان ومستقلان نهما بل انهما متعارضان . ويثير استاذنا المرحوم الدكتور عثمان امين فيها كتبه عن « لىبنز بين الفلسفة والدين » فى كتابه « محاولات فلسفية » حوار بايل مع لىبنز فى مسألة الشر (٢٢) .

لقد كان اهتمام فيوريخا بالكتابة عن العلامة والشاك الفرنسى بايل مثلبا كان فى بقية كتاباته ، يكتب استجابة للوضع المسائد فى بروسيا « لقد كان الغرض هو التعليم وفضح الحاضر المشبع بالحقاقة والشر عن طريق ايقاظ مثل هذا الصوت من الماضى » (٢٤) .

ثانيا - الموقف من فلسفة التجريبية والمادية :

تدور علاقة فيوريخا بفلاسفة التجريبية المعاصرين له : باخمان Bachmann دورجس Dorguth ، ثم المسيحى ليو Ieo فى اطار العقل ودوره وتطوره . يهاجم فيوريخا الحس والتجريب هتا دفاعا عن هيجل فى اطار المثالية الموضوعية فى الفترة التى سبقت نقده لفلسفة هيجل ١٨٣٩ ، حيث تظهر حيرة فيوريخا بين الحس والعقل بصفة خاصة من خلال نقده للمادية فى هذه الفترة الهيجلية من تطوره .

ويلا شك فقد افاد فيورباخ من هذا الحوار فى تحوله عن المثالية مستخدماً بعض حجج من سبق له أن حاجهم وفيورباخ يقول انه حتى فى « نقد مناهض هيجل » وبصفة خاصة على باخمان فانه طور مذهبه المناهض لهيجل فى صت فقد تعدد فيورباخ الدفاع عن المثالية اليبجلية فى حين نصفه المناهض لهيجل - كما يقول - كان عليه أن يلود بالصمت ، وقد كان هذا الدفاع حتى فى مراحل الأولى دفاعاً لم يتقبله الهيجليون المتزمتون (٢٤) بل انه فى انتقاداته لباخمان ودورجس اختار موضوعاته من خلال قلقه الداخلى وعدم اطمئنائه الى أسس المثالية التاملية وفى هذا الموقف الذى اتخذه فيورباخ نفسه فان الحوار بين الجدل التجريبي لدى باخمان ودورجس ، وبين جدل فيورباخ المثالى قد اديا الى تشكيل نظريته النقدية ودعا محاولته السائدة « التجريبية العقلانية فى اطار نقدى مذهبى » (٢٥) . وسوف نتناول هنا نقده لفلسفة التجريبية الذى يسبق نقده لهيجل ونتوقف على التوالى عند « نقد مناهض هيجل » او مراجعة باخمان ١٨٣٥ ، مراجعة دورجس ١٨٣٨ ، ثم كتابه « الفلسفة والمسيحية » ١٨٣٩ وهو دفاع عن هيجل ضد التهم الموجهة اليه من هنرى ليو .

١ - باخذ فيورباخ على الاتجاه المسادى التجريبي المعادى لهيجل عند باخمان اربعة مأخذ رئيسية هى :

١ - وجهة النظر الخاطئة التى كونها باخمان عن منطق هيجل فى الهوية

٢ - التفسير التجريبي للوجود ضيق النظر من جانب باخمان .

٣ - آراء باخمان فى الأسس الفيزيقية للعقل
Physical basis of mind

٤ - تفسير باخمان لفلسفة الدين عند هيجل التى جعلت الاله متناه .

لقد اخفق باخمان في فهم الهوية عند هيجل ، فالهوية هي نتاج
 بين الاختلافات وبالتالي فان هوية الدين والفلسفة بالمعنى الديالكتيكي
 ليست ثابتا من شأن الفلسفة بالنسبة للدين أو العكس . وقد تم
 فيورباخ باخمان بخلط سبل المعرفة الواضحة ، ان مفهوم هيجل للهوية
 يفرض علينا ان يكون الوجود متساويا الفكرة بذاتها ، وليس لما بذاتها
 في الفكر الانساني أو في الفكرة المحدودة الواضحة الخاصة لاي فيلسوف .
 ويتم باخمان فيورباخ بأنه تعدى في نقده حدود مذهب الظواهر ، عند
 كانط وكان نقده لنظرية المعرفة لديه قائما على أساس هذه النقطة :
 ويلاحظ فرتوفسكي Wartofsky أن أهمية ذلك ترجع الى أن
 فيورباخ لم يستطيع ان ينتقل الى وجهة النظر التجريبية الواقعية
 الا بعد إعادة صياغة المشكلة التي تتعلق بمذهب الظواهر ، والواقعية
 وحلها . وكان باخمان يرى أن الروح والعقل والفكر كلها تعتمد على
 المادة ونقيضها وعلى تنظيمها وتلك فكرة مادية واضحة . وهو يستنتج
 في جدله بأشخاص مقربين بهم عيوب خلقية وهذه العيوب تبضح تخلفا
 عقليا في حالاتهم (٢٦) وينتقده فيورباخ بطريقة جدلية ويتم بان
 نظريته تجريبية لا تمت للفكر بصلة فيما يتعلق بعلاقة العقل والجسم
 في حين انه من جانبه هو يتمسك بالانفصال القديم بين مادية الجسم
 ولا مادية العقل ، حقا ان العقل يعتمد على المخ وهو شيء مادي ، ولا شك
 أيضا ان الانسان عندما يكون جائعا أو غليما جدا فإنه لا يستطيع
 ان يفكر ، ولكن هل يعنى هذا ان الفلسفة أو الفكر يعتمد على الاكل
 والشرب وبالتالي هل يعنى ذلك ان الفكر اضحى مادة ؟

على العكس تماما فاننا اكل واشرب لارضاء مطالب الطبيعة
 أو لملسد الاحتياجات التي تفرضها الطبيعة وهكذا اجمعهما معا ثم اتخلص
 منهما معا ، وعندما اتحرر من الحاجات الطبيعية اتخرط في الجانب
 المذكرى أو الروحى . أما الروح ككائن موضوعى فهو مميز ومستقل تماما
 عن أى عقل فردى أن هذا الأخير يعتبر مجرد جزء محدد من الروح .

الثالثة ، والتشيز القديم بين الذات والموضوع ، العارف والمعروف ، بين العالم والانسان له علاقة بما نحن بصدده ، بمعنى ان جزء الروح قد يتعرض المعاناة ولكن الروح لا تتعرض لها (١٧) .

ويرجع فرتوفسكى الانتقادات التى وجهها فيورباخ ضد باخمان الى ذلك الصراع الداخلى بين ما يعانيه فيورباخ من صعوبات نظرية فى المشاكل التى تسغله وبين تمسكه بمثالية استاذة . ويمكن القول ان « نقد مناخنى هيغل » *kritik des Anti Hegel* الذى وجهه ضد باخمان يظهر لنا فيورباخ فى قمة مذهبه المثالى الموضوعى المهبلى الذى اختار على اسمه القضايا الحاسمة فى هيغل والتى كان يدور حولها النزاع مثل : علاقة المنطق بالوجود والدين بالفلسفة ، والفلسفة بالوجود الحسى والوجود المادى للانسان ذاته وكان الملجأ الذى لجأ اليه فى هذه المعركة هو موضوعية الفكر وحقيقته المتسامية التى تتعدى فكرة اى انسان عنها . وقد أخذ فيورباخ من هذا المصدر حتى يتمكن من مواجهة اسئلة باخمان فى نقده لمفاهيم هيغل الأساسية فى الفكر وفهم الماهية ، هذا هو حجر الأساس الذى سيزيله فيورباخ بنفسه عندها يتعدى مرحلة الدفاع عن هيغل وينتقل الى مرحلة النقد « (٢٨) » .

موقف فيورباخ النقدي من دورجس ذو أهمية كبيرة ويستحق الإشارة اليه من زاوية انه دفاع عن المذهب المثالى ضد المذهب المادى الفيزيولوجى وهو دفاع يقوم على أسس معرفية وينسم بأنه أقل حدة وأكثر نضجا من موقفه ضد باخمان . وقد اتخذ رده عنوانا جانبيا هو عناصر لتأسيس مذهب عقلى متمارك *Materials for founding af an Apodictic Realist Rationechm* ومن البداية يجب بيان حقيقة ان رأى دورجس قد اثر تأثيرا كبيرا على فيورباخ رغم رده عليه ويعتبره جودال Jödl تلميذ فيورباخ مرهسا بكتاب أسس فلسفة المستقبل (٢٩) ولم يكن دور هذا النقد فقط هو الدفاع عن المذهب المثالى وانما مهد الطريق لفيورباخ لان يصبح واعيا بالمجاذلات المادية ،

وعلى هذا فقد كان الأساس المبدئى لإعادة صياغة المذهب المادى نفسه .

ويتناول فيورباخ القول بان التفكير نشاط للمخ بالتحليل : ان تسببة الفكر نشاط للعقل لا يوضح لنا شيئا عن ماهية الفكر ، فالنشاط يعرف فقط بما يفعله وينتجه . فالنشاط هو ما يفعل ، وياخذ اسم الفعل ذاته ، فالفعل يدل على المؤلف ، ويستشهد فيورباخ بما قيل فى الانجيل « ستعرفهم من ثمارهم » فالفنان يحقق ذاته فى الحبة بنتاج عمله كما هو الحال مع الرسام والشاعر (نتاج التفكير هو الفكر) فلا شيء يستطيع ان يخبرنا عن التفكير سوى التقصى عن الفكر لان الفكر وحده هو الذى يوضح لنا هذا (٣٠) . وقد توصل فيورباخ الى معرفة الفكر كضرب من ضروب النشاط يعتمد على المعرفة بالأفكار التى تعد فكرا ، لكن ما هو الفكر ؟ الفكر هو ذلك الشيء الموجود فى ، بينما التمثل المحسوس هو ذلك الشيء كما يبدو . فالأحاسيس لا تعطينا سوى صور اما الأشياء فلا تتوفر لنا الا عن طريق الفكر فقط . ومن هنا يصح القول ان نقد فيورباخ للمنهج التجريبي على اسس عقلانية ينهد الطريق للتوصل الى المنهج التجريبي الذى اعيد تشكيله والذى حساغه فيورباخ فى نهاية الأمر محددا به منحى فلسفته .

وفى دفاع فيورباخ الأخير عن هيجل فى كتابه « الفلسفة والمسيحية » ١٨٣٩ يستمر . فى مناقشة نفس القضية التى اثارها فى « بابل » عن الاعتقاد ونقد العقيدة واللاهوت . والناقد الذى يعرض له ، هاجم هيجل من اليمين ، من موقعه كمسيحي ارثوذكسى ، فقد وصف هنرى لبو H. Leo ، استاذ التاريخ بجامعة هاله Hali الفلسفة الهيجلية بأنها غير مسيحية فى مقالته Des Hegelingen

١٨٣٨ ووجه الاتهام الى فيورباخ باعتباره هيجليا كافرا ، ووسع دائرة الاتهام الى كل الهيجلين الشباب وذلك فى اطار الصراع السياسى

الدينى بين كاثوليك بافاريا وبروتستانت بروسيا . وقد اوضح روحه Ruge ان نشر هذا الكتاب يرتبط بموقف « ليو » السياسى غير الواضح تجاه هذه القضية . وان دفاع فيورباخ كان الى حد كبير دفاعا سياسيا عن موقف الهيجليين الشباب ، كما انه كان دفاعا عن فلسفة ضد الارثوذكسية الدينية .

والمحور الاساسى للنقد فيورباخ الاخير (ضد ليو) هو جوهر الانسان وتعبير . ثالى اكثر وضوحا . يتعدى مثل هذا الجوهر اية امثلة محدودة له ويستقل عن الافراد على الرغم من انه يتجسد فيهم . ويرى فيورباخ ان الفلسفة والمذهب المثالى لهيجل ليسا الا شكلا من اشكال الفلسفة الدينية ولكنه شكل خاص مستثنى يختص فيه التناقض المتاصل فى الدين فى شكل عقلانى ومجرد للغاية ، وباختصار فان التناقضات التى وجدها فيورباخ بين الخيال كتعبير عن رمزية المشاعر وبين العقل يجدها الآن فى المفهوم الهيجلى للعقل نفسه ، فى نفسه وفى شكل النفى لمنطق هيجل نفسه « (٣١) وهذا القلق بازاء فكر هيجل هو الذى يجعلنا نتساءل عن أسس تلك العلاقة بين الفيلسوفين .

ثالثا - تطور موقف فيورباخ من هيجل :

ان الموقف العام لفلسفة فيورباخ ، كما كتب تلميذه المقرب فردريك جودال يمكن ان يصاغ بقصر الطرق واكثرها ملاءمة فى نفس الوقت ، بانه قاد فى فلسفة هيجل ثورة . مثل تلك التى قام بها كوبرنيكوس فى علم الفلك البطلمى ، فقد دفع بالروح المطلق تلك التى كانت مركز كل شئ الى المحيط الخارجى ، اما الطبيعة والتى كانت فى الفلسفة الهيجلية اغترابا ذاتيا للروح فقد اصبحت المفهوم المحورى فى فلسفته ، كذلك يبين لنا فيورباخ نفسه ان فلسفته فى الدين ، بل وفكره عموما يمكن ان يفهم وتقيم على اعتبار انه المقابل للفلسفة الهيجلية (٣٢) .

لقد كان فيورباخ فى البداية هيغليا لكنه كما يقول جوستاف فتر لم يحرر نفسه تماما من تأثير أستاذه عليه (٣٣) . والحقيقة ان العلاقة بينهما معقدة غاية التعقد وهناك تفسيرات شتى تلقى ضوء قويا عليها ومن خلال عرض بعض هذه التفسيرات نستطيع أن نتبين طريقنا فى فهم حقيقة فلسفة فيورباخ بالقياس الى فلسفة هيغل وبالمقارنة مع ما طرحه الشباب الهيغلى وخاصة لدى ماركس وانجلز كما ظهر فى فلسفتهم المبكرة والناضجة .

وقريب من رأى « فتر » Gustav A. Wetter نجد التوسمين يقول « لقد ظل فيورباخ حبيس الاتكالية الفلسفية التى دارت حولها الفلسفة الهيغلية بانطلاقه من نفس الأسئلة التى طرحتها والتى كانت متعلقة بالوجود والفكره وألوية الثانية على الأولى » (٣٣) وهذا ما يشير اليه فوجل فى تقديمه لترجمته لمبادئ المستقبل فبالإمكان الاتفاق على ان هيغل كان امرا جوهريا لوجود فيورباخ الذى نشر فكره الفلسفى ارضية هيغلية كتلميذ فى بداية الامر ، وكعدو لدود فيما بعد ، وان الهيغلية قد اظهرت تأثيرها الحاسم على فيورباخ ايجابا وسلبا .

ويرى اكتور H. B. Acton ، ان المفاهيم الهيغلية تشكل فى الأساس وجهة نظر فيورباخ ، « ومن الاهمية ان نلاحظ كيف تحولت بعض المفاهيم الميتافيزيقية الهيغلية على يد فيورباخ الى مفاهيم يدعى انها تجريبية . فمفهوم هيغل للوعى الذاتى الجبر للطلق يمثل اساس مفهوم فيورباخ للانسان الحر الذى عالج نفسه من الاوهام الدينية . لقد تحدث فيورباخ عن ان الله انسان نموذج ، وان الاشباع الدينى ينتج من تجارح المشاعر $Entäusserung = externalization$ ، وما من شك كما يقول اكتور فى ان اصل هذه الافكار هو مفهوم هيغل للطبيعة على انها الفكرة المطلقة المغترية عن نفسها فهيجل يشير فى « المنطق » الكتاب الثالث ، الى الطبيعة على انها فكرة الخارج ذاتها

وايضا بطريقة أكثر تفصيلا فى الفينومينولوجيا حيث يكتب عن العقل الفردى الواعى ، واعترايه عندهما يرى تأثير التفكير والجهد الانسانى فى الحضارة الانسانية « (٣٤) » .

وعلى العكس يقول Anthony Giddew : « ان فيورباخ يسعى فى « ماهية المسيحية » ، وكذا فى كتاباته التالية الى قلب القضايا المثالية لفلسفة هيغل فاذا كان هيغل قد رأى ان الواقعى ينبثق عن المقدس فان فيورباخ قد برهن على ان المقدس نتاج وهمى (خيالى) للحقيقى وعلى ان الوجود هو الأساس الذى يتقدم الفكر « (٣٥) » ويحدد فيورباخ علاقته بهيغل بقوله :

« من خلال هيغل توصلت الى الوعى الذاتى ، ووعى العالم ، وهيغل هو الذى ادعوه بابى الروحى تماما مثلما ادعوا برلين وطنى ، هو الرجل الوحيد الذى جعلنى اشعر واخبركنه (معنى) الأستاذ ... نعم اننى أقف فى علاقة أكثر ودا مع هيغل وأكثر تشبعا من تأثرى بأية علاقة أخرى مع اسلافنا الآخرين ، لاننى أعرفه شخصيا ، استمعت اليه لمدة عامين ، باهتمام كامل وبنشوة ، لم أكن أعرف ما كنت أود أن افعله أو ما كان يجب على أن افعله ، ولم أكد أستمع انيه لمدة نصف عام حتى بدأ قلبى وراسى يستويان ، عرفت ما أريد فعله وما يجب على أن افعله ولم يكن هذا هو اللاهوت بل الفلسفة ، لم يكن ممارسة الايمان ولكن التفكير « (٣٦) » .

وقد أكد فيورباخ عام ١٨٢٤ لأبيه ، انه رغم تأثره الشديد بهيغل فانه ليس لديه الرغبة فى أن يصبح هيغليا (٣٧) وفى عام ١٨٢٦ لم يكن هناك شك فى ان فيورباخ كان ممن يمتدحون مضمون الفلسفة الهيجلية ومنهجها حيث رأى فيها الشفاء الناجم من ثنائية ديكرات وكانط وذاتية فستة وتجريبية لوك وبركلى وهيوم التى تفتقد التأمل ولا ترتفع من

الخاص الى العام . وفى عام ١٨٢٨/٢٧ أصبحت تحفظات فيورباخ تجاه هيغل شكوك ؟ يقول فى شذراته : « كيف يرتبط الفكر بالوجود ؟ كيف يرتبط المنطق بالطبيعة ؟ هل هناك أساس نمر من خلاله من الأول للثانية ؟ أين توجد الضرورة ؟ أين المبدأ الذى يقام عليه هذا الانتقال ؟ (يسأل فيورباخ) هل يستطيع الفكر الهيجلى المتبذل فى كلية الأشياء أن يتغلب على تلك الأحادية والسلبية الخاصة بالمنطق ؟ كيف يتسنى له أن يحوى داخله شيئا آخر غير المنطق .. الطبيعة (٣٨) .

ويعد أن درس فيورباخ محاضرات هيغل فى برلين لمدة عامين ركز فيها على المنطق والميتافيزيقا وفلسفة الدين نجده يقول : « جست خلال هيغل باستثناء علم الجبال » واستمعت الى محاضراته كلها خاصة تلك المتعلقة بالمنطق سمعتها مرتين ، ومنطق هيغل هو مجموعة من القوانين ، قوانين الفلسفة ، وتحتوى كل فلسفة طبقا لمبادئ الفكر الخاص بها القديم والحديث « (٣٩) وقد اختتم دراسته الجامعية بحث عن وحدة العقل الكلى اللامتناهى ١٨٢٨ وأرفق به خطابا الى هيغل يطلق على نفسه فيه التلميذ الذى يأمل أن يكسب الفلسفة التأملية لاستاذة . ألا أن الفترة ما بين نشر هذا البحث وكتابه « مساهمة نحو نقد فلسفة هيغل » أى بين عامى ١٨٢٨ - ١٨٣٩ اشتملت على تغيرات عديدة فى فهم فيورباخ لهيغل .

ويمكن أن ننظر الى التغيرات التى أحدثها فى فلسفة هيغل من خلال المفاهيم الهيجلية نفسها ، ففى الخطاب المشار اليه سابقا نجد فيورباخ يلتمس الأعداء لاختفاق بحثه وذلك بقوله : « أن هذا البحث كان الغرض منه تقييمها حيا وحرما لما تعلمه من هيغل وقد ركز بالفعل على مبدأ الحسية *Sensuousmen* ، أى أن الأفكار يجب ألا تبقى فوق الحس فى عالم الكليات بل يجب أن تنزل من سمائها الشفاف *Heaven of Thier Colorles Purity* وتتحد بذاتها الى المكان

الذى يمكن أن ترى فيه حتى تظهر ملموسة ومحددة ان العقل الخالص
 pure logos يتطلب تجسيد mearnation للفكرة وإدراكها
 وجعلها فى صورة محسوسة (٤٠) .

يقول فيورباخ فى ملاحظة عابرة : « ليس فى عقلى أى تعميم للفكرة
 تجاه تحويلها الى مشاهدة ثابتة ، أو أية نية لتحويل المفاهيم الى صور
 ورموز على الرغم من ميلى الى النظر اليها على أنها مواد واقعية » .
 وهو يبرز هذه النزعة العلمانية فيقول : « ان الوقت قد آن لهذه
 العلمانية ، وهى موجودة فى روح الفلسفة الهيجلية نفسها والتي هى
 بالتأكيد ليست موضوعا أكاديميا ولكنها الشغل الشاغل للبشرية ،
 ومن هنا يمكن أن نلتبس خيطين فى علاقة فيورباخ بهيجل ، حيث
 يقترح فرتوفسكى فى حديثه عن « الاستمولوجيا المبكرة » وتحليله لبحث
 فيورباخ عن « العقل الواحد الكلى اللانهاى » - الذى كان تهرينا
 هيجليا ذا أهمية كبيرة بالنسبة للقضايا التى طرحها فيورباخ بعد
 ذلك ، - أن هذا البحث يمكن أن يقرأ قراءتين : الأولى كاستمرار
 للفينومينولوجيا الجدلية لهيجل التى تتناول فينومينولوجيا العقل
 وتطورها . أى أن يقرأ البحث قراءة تاريخية ، تربطه بها سبقه من أعمال
 هيجل . أما القراءة الثانية فتتطرق الى البحث نظرة مستقبلية أو حاضرة
 تسعى لمعلومات عن التطورات الفلسفية التى تلت ذلك بالنسبة
 لفيورباخ . ومن هنا يمكن أن تصدر حكيم : الأول يقضى بأن هيجل
 ببساطة هيجلى وذلك من أسلوبه . Mode التحليلى الجدلى فى
 العلاقة بين الذات والموضوع ، وعلاقة الذات بالآخرين فى مجال
 الوعى ، وفى هذه القراءة يتسنى لنا أن نعرف التفسير الإنسانى
 لفينومينولوجيا العقل لهيجل .

وفى القراءة الثانية نجد أن البحث ينضم موضوعات أساسية
 سيتناولها فيورباخ فيها بعد ، مثل مناقشة مفهوم النوع الإنسانى

وماهيته على انه كائن نوعي *species Being* اى مناقشة علاقة الفرد
 بالنوع فى اطار علاقة « الانا والانت » (I - Thou) ويتبنى فرتوفسكى
 القراءة الثانية لانه يهدف الى فهم محتوى وطبيعة انشقاق فيورباخ عن
 هيغل والمثالية بصفة عامة « (٤١) . ويوضح فيورباخ بعد ذلك سبب
 نقده لمناهضى الهيجلية فى *kritik des Anti Hegel* فيقول انه كان
 مدافعا عن هيغل ضد الهجوم غير الفلسفى ، وانه سابق للاروان
 ان تعتقد ان من يكتب ضد خصوم شيئا ما يعد مناصرا لما يهاجم
 دون أى شرط . « لقد كان فيورباخ يحوى بداخله مناهضة للهيجلية ،
 ولكن نظرا لانه لم يكن قد اكتمل نضجه بعد فانه يلوذ بالصمت . ان
 علاقة فيورباخ بهيغل علاقة معقدة تبلى من التعقيد حدا يتضمن الحب
 والكراهية *ambivalence* فيورباخ وهو يدافع عن هيغل يدمج
 فى داخله عدااء له (٤٢) .

والسؤال الآن هو كيف السبيل لبيان العلاقة بين فلسفة كل من
 فيورباخ وهيغل ؟ واين تقف حدود فلسفة كل منهما ؟

يقول فيورباخ فى مبادئ فلسفة المستقبل : « نظرا لاصلها التاريخى
 فان الفلسفة الجديدة لها اتجاه الفلسفة السابقة نفس الموقف الذى لها
 اتجاه اللاهوت . الفلسفة الجديدة هى تحقيق للفلسفة الهيجلية ، تحقيق
 للفلسفة القديمة بوجه عام ، هذا التحفيق هو فى نفس الوقت
 نفيا « (٤٣) . ومن هنا فان فلسفة المستقبل تقوم على نقد فلسفة
 هيغل فالنقد ضرورة تاريخية لتحقيق فلسفة الانسان : « ان فلسفة
 هيغل هى التى تمثل تحقيق وانجاز الفلسفة الحديثة ولهذا السبب فان
 الضرورة التاريخية للفلسفة الجديدة ترتبط قبل كل شئ بنقد فلسفة
 هيغل » (٤٤) .

وقد كانت كتابات فيورباخ من ٣٩ - ١٨٤١ والنز تحديد موقعة

من المسيحية واليهودية تحدد في نفس الوقت طريقا جديدا للفلسفة في العصر العلمي . ومن هنا كما أشار كولينز فان قطيعة فيوريباخ مع فلسفة هيجل تظهر فيما قدمه من فلسفة واقعية حسية (*Sense realism*) وكانت أسس هذه الفلسفة هي أن هيجل اساء فهم الفكر وجعله فكرا مجردا خالصا فتحول الى روح وفكر ولم يعد واقعا ، وأن الحقيقة مستمدة من الحواس وعن طريق الحواس فقط يمكن ادراك الوجود الحق « لقد تنبأ ببصيرة نافذة بأن مستقبل الفلسفة ينتهي الى موقف يجمع بين النزعة الانسانية والنزعة الطبيعية » ولكنه اضاف شرطا لفتح الطريق امام النزعة الطبيعية وهو ازالة اله المسيحية ومطلق هيجل « (٤٥) » ومن هنا يحلو للبعض اثارة مسألة القطيعة بين فيوريباخ وهيجل . وهناك من يحلل طبيعة هذه القطيعة وعلاقتها بالتاريخ .

لقد كتب فيوريباخ - كما اسلفنا - شذرات متفرقة حول علاقته بهيجل ، وقد اعتبرت هذه الشذرات في بعض الأوقات تقييما ذاتيا دقيقا ، وفي احيان أخرى عملية تشويه استيطاني . ويرى فردريك جودال أن هــ. فيوريباخ لنفسه صحيح ، ويقر بأن فيوريباخ شك في هيجل منذ البداية ، وأن القطيعة بينهما ظهرت منذ كتاب « الفلسفة والمسيحية » ١٨٣٩ وهو عمل يبدو في ظاهره دفاعا عن هيجل . وبين رايفدافيسز Rawidalex أن إعادة النظر من جانب فيوريباخ في فلسفة هيجل قد ظهرت في مقدمة « ماهية المسيحية » وفي بعض الأجزاء من الكتاب الذي يعرض المبادئ الأساسية لفلسفة الدين الفيوريباخية ويعتبر رايفدافيسز « ماهية المسيحية » هو القطيعة مع هيجل . وقد كتب روزتكرونز أحد اليمينيين الهيجليين ١٨٤٢ يقول : « من كان يعتقد أن الفلسفة الهيجلية التي كان يدافع عنها فيوريباخ معى ضد باخمان في «نقد مناهاض هيجل» سوف تتحدر الى هذا الحد من وجهة نظر فيوريباخ » (٤٦) .

ويمكن القول أن حكم المرء على مدى هيكلية فيورباخ يخضع لأسس معينة ويرتبط بفاهيم فلسفة كل منهما ، ويصفة خاصة فإنه يعتمد على مفهوم الانسان كما تمثله الفلسفة الهيكلية . القطعية مع هيجل جاءت مبكرا أو متأخرا على حسب تفسير المرء ليس لفيورباخ فحسب وإنما لهيجل ايضا . ويكون السؤال هل القطعية مع جوهر الهيكلية أم مع بعض جوانب المذهب الهيكلى ، وإذا كانت مع بعض جوانب المذهب الهيكلى ، فإنه (أى المذهب) لا يمكن أن يعد نسقا مترابطا وعندئذ لا يستطيع أن يرفض جزء أو يقبل آخر دون المساس بهيجل .

أن فيورباخ لم يقطع عن هيجل أو الهيكلية باستثناء عدة نقاط محدودة . وأنه من الجب أن نتحدث عن قطعية مع هيجل بأى معنى من المعانى فنحن يمكن أن نجد بعض العناصر غير الهيكلية فى أعمال فيورباخ الأولى ، وبعض العناصر الهيكلية فى أعماله المتأخرة ، ومعنى من المعانى فنحن يمكن أن نجد بعض العناصر غير الهيكلية فى أعماله المتأخرة ، ومعنى آخر وأهم ظل فيورباخ هيكليا طوال حياته (٤٧) . والموضوع الذى يربط أعمال فيورباخ كلها هو تقدم الوعى الانسانى وتفتح وعى الانسان ، ومعنى هذا أن فيورباخ نفسه يرى أن الفلسفة الهيكلية هى التى أوجدت هذا الشكل من الفكر الذى ظهر له فيه بطريقة تقدمه فى الوعى . والقطعية مع هيجل إذن هى قطعية مع الافتراضات الهيكلية المسبقة ، ومع المثالية ومع الشكل الثابت للمنطق الهيكلى .

فالفلسفة بالنسبة لفيورباخ هى فوق كل شئ « فلسفة هيكلية » .

ويناقش مارتن بوبر Martin Buber المسألة بطريقة أخرى ويرى أنه لى نفهم نضال فيورباخ بصورة صحيحة ضد هيجل ومغزاه بالنسبة للانثربولوجيا فإن من الأفضل أن نطرح السؤال ما هى بداية الفلسفة ؟ . . . واجابة هيجل هى أن الوجود الخالص هو البداية . الذى يفسر بطريقة مباشرة كما يلى : « الوجود الخالص هو التجريد الخالص ،

وعلى هذا الأساس فإنه يستطيع أن يطور العقل الكلى فيدخله موضوعا للفلسفة بدلا من المعرفة البشرية عند كانط وهذه هي النقطة التي أقام عليها فيورباخ هجومه . فالعقل الكلى ليس الا مفهوما جديدا لله ، وكما يقوم اللاهوت بتحويل الجوهر الانساني ذاته من الأرض الى السماء فان الميتافيزيقا تحول الجوهر الحسى الى الوجود المجرد (العقل الكلى) والفلسفة الجديدة كما يصفها فيورباخ فى « مبادئ فلسفة المستقبل » تتخذ كبدا لها : « ليس الروح المجرد ، او العقل المجرد ، ولكن وجود الانسان الحقيقى » ، وعلى عكس كانط فان فيورباخ يأمل أن يجعل الكائن البشرى ككل وليس المعرفة البشرية بداية الفلسفة . وفى رايه ان الطبيعة لا يمكن فهمها الا على اساس الانسان ومن هنا فان الانثروبولوجيا هي العلم الكلى (٤٨) .

وكما بين روبرت تكرر B. Tucker : « فقد اثبت فيورباخ ان الهيجلية كانت تتسم اتساما واضحا بالانثروبولوجيا ، فمفهوم الاله المغترب ، الاله الهيجلى المغترب عن ذاته كان تبثيلا منعكسا للانسان المغترب عن ذاته فى اطار دينى (٤٩) . » لقد عرض هيجل التاريخ باعتباره عملية ذاتية وادراكا ذاتيا ، واوضح فيورباخ ان ذلك افصح هو فى لإغتراب الانسان فى حياته الدينية . ويعترف ماركس لفيورباخ بفضل فى انه اتخذ موقفا نقديا من الفلسفة الهيجلية وتجاوز الفلسفة المثالية ، مبينا ان اساس تلك الفلسفة (أى الهيجلية) ليس الانسان العيانى بل تجريده ، الروح الذى يلعب نفس الدور الذى يلعبه الله فى الدين . وهذا ما نجده فى الايديولوجيا الالمانية حيث يقول : « النقد الالمانى فى آخر الجهود التى بذلها لم يغادر ميدان الفلسفة قط . وان جميع الاسئلة التى طرحها على نفسه قد انبثقت بلا استثناء من نظام فلسفى معين الا وهو النظام الهيجلى . » ومن بين الهيجليين الشباب كان فيورباخ الوحيد الذى تجاوز الفلسفة الهيجلية ومعها كل فلسفة مثالية متخذ ازماعها موقفا نقديا (٥٠) .

ويلزمنا لبيان نقد فيورباخ للهيكلية ومعها كل فلسفة مثالية ان نعرض للنقد الالمانى الذى انطلق من الهيكلية محاولا تجاوزها . وذلك ببيان موقف الهيكلين الشباب من فلسفة هيكل مما ادى الى تعدد المواقف تجاه المعلم والى انقسام المدرسة الهيكلية مما اتاح ظهور فلسفة مغايرة تقوم فى الأساس على نقد فيورباخ للهيكلية .

انقسام المدرسة الهيكلية

بدأت الهيكلية كمدرسة فى حياة هيكل على يد مجموعة من تلاميذه ومريديه وذلك بعد انتقاله من هيدلبرج الى برلين ووصوله الى قمة الشهرة . ويمكن تحديد بداية المدرسة باجتماع هؤلاء فى منزل هيكل فى يوليو ١٨٢٦ حيث تم تشكيل جمعية « النقد العلمى » ، واصدرت الجمعية « حوليات النقد العلمى » التى كانت بمثابة المجلة الهيكلية الرسمية . الا انه سرعان ما بدأت تظهر الخلافات بين الاعضاء ، ثم الهجمات من الخارج ، وذلك فى حياة هيكل نفسه . ويمكن ان نذكر من هذه الهجمات العنيفة : كتاب هويسمان « حول النظرية الهيكلية » وقد صدر فى ليبزيج ١٨٢٩ ، وكتاب شوبيرت « موسوعة هيكل الفلسفية » برلين ١٨٢٩ وكتب كاليش « رسائل موجهة ضد موسوعة هيكل فى جزعين صدرتا عامى ٢٩ - ١٨٣٠ . وكانت اخطر هذه الهجمات ما صدر عن كريستيان فايس وصديقه فشته .

وقد كتب ريتيه سيرو عن انقسام المدرسة الهيكلية مبنيًا ان الاختلافات بدأت فى الظهور اعتبارًا من عام ١٨٢٩ م أى قبل وفاة هيكل بعامين ، وكانت تدور بشكل أساسى حول المسألة الدينية . وقد حدثت القطيعة بين المنتسبين اليه واليسارى عندما قام الشباب بتأكيد ضرورة التقدم اللامحدود للعقل والحرية . ووجهوا النقد الى مكونين أساسيين فى المذهب . عند هيكل : الدين المسيحى والدولة البروسية ، ولما كان الهجوم على

الدين اقل خطرا من الهجوم على الدولة فان اليسار الهيجلى وجه اول
هجماته ضد الدين . قبل ان يتجه الى العمل على المستوى السياسى
والاجتماعى .

لقد بدا الخلاف حول ثلاث مشكلات لاهوتية ، دار حولها النقاش
وأدت الى الانقسام وهذه المشكلات هى : خلود النفس ، شخصية المسيح ،
الله . بالنسبة للمشكلة الاولى خلود النفس كان هناك غموض فى تناول
هيجل لها ، فهو أحيانا يتحدث عن أبدية الفكرة المطلقة ، وأحيانا يتحدث
عن الخلود أو المعرفة . فى موسوعة العلوم الفلسفية تحليل لقصة السقوط ،
لا تنتهى القصة بعد طرد آدم بل تستمر لتخبرنا أن الله قال « هذا
ادم قد صار كواحد منا عارفا الخير والشر » فالمعرفة الهية ، لا نهائية
خالدة . يقول هيجل فى فلسفة الدين ، الانسان ابدى فيها يتعلق بالمعرفة ،
الفكر والمعرفة هما جذور حياته ، وجذور خلوده . عبارات متعددة وجدت
عند هيجل حول الخلود ، فهل يعنى ذلك قوله بخلود النفس ؟ فيورباخ
يفجر المشكلة فى « خواطر حول الموت والخلود » . ويمكن تناول ذلك
الحوار والجدل الذى اثر بشأن هذه المشكلة وكيف أدى الى انقسام
الهيجلية .

نشر جوشل Karl Caschal (١٧٨١ - ١٨٦١) أحد كبار
القضاة عام ١٨٢٩ كتابا بعنوان « حكم موجزة حول الجهل والعلم المطلقة
فى علاقتها بالدين المسيحى » دافع فيه عن علاقة للذات الالهية بالعلم
بخلود النفس ، وبالمقابل نشر فيورباخ كتابه الهام « خواطر حول الموت
والخلود » بشر فيه علائقية بوحدة الوجود وأكرر خلود النفس ، ولم يه
الانقسام جهرا ولم يشرع فى الحديث عن يمين أو يسار هيجلى الا بعد
صدور كتاب شتراوس « حياة يسوع » ١٨٣٥ الذى أدى الى الانقسام
بين الفيقين اليسار (الشباب) اليمين (الشيوخ) الهيجليين المحافظين .

وقد أحال الانقسام بين تلاميذ هيجل العاصمة البروسية الى ساحة قتال بين المدارس المختلفة كما يقول V. Schmeicrson حيث كان هناك الهيجلون الميثيون هيرمان هنريخ H. Hinrich ، جورج كابلر G. Cabler و كارل جوشل k. Caschal ، الذين كانوا ينظرون الى فلسفة أستاذهم بروح المسيحية الارثوذكسية ، وكانوا شديدي التمسك بالمعتقدات ، ويؤيدون النظام السيامى القائم (٥١) . فالهيجلون الشيوخ قد بذلوا جهودهم فى الثلاثينيات والأربعينيات فى تفسير تعاليم الأستاذ بروح مسيحية ارثوذكسية ، وفى البداية استغل جوشل وهنريخ وجابلر عملية الفصل بين الدين والفلسفة ، وهى عملية تنطوى على عراع وعدم اتساق فى المذهب الهيجلى لاستخلاص مركب من العقل والايمان . أما المتأخرون منهم : س . فايه ، فشته الصغير ، فقد طوروا مذهبهم كقوة مضادة للهيجلين الشباب وألحوا على الحاجة الى تصحيح هيجل بروح فلسفة الهوية عند شبلخ والالهيات عند لينتيز (٥٢) .

وكان الجناح اليسارى (الهيجليون الشباب) يضم كلا من : دافيد شتراوس D. Strous وبرونو Bruno وادجار باور Edgar Bour وارنولد روجيه و كارل كوين k. koppan لدفيج بول L. Bull وشترنر M. Stirner كما ضم الجناح فترة من الزمن كارل ماركس . وقد نشروا أبحاثهم فى مجلتى Hallische Jahrb و جريدة Athenoun ، وأكدوا ان للعقل الانسانى ان ينتقد النظام السامى والكنيسية ، وكان رأيهم ضرورة ابراز ميزات أى نظام أو مؤسسة اجتماعية بحجم عقلية ، والا ما كان لها حق الوجود (٥٣) . ومقابل هذا التقسيم يصنف ميشيليه المدرسة الهيجلية الى ثلاثة أقسام هى : اليمين والوسط واليسار ، يضم الأول كل من : جوشل (متطرف) جابلر (معتدل) فون هاتينج ، أردمان ، شالير ، دؤب . ويضم الوسط : روتزكراتز ، هارهنك ووسط يسارى : س . ل . ميشيليه ، فاتكه ، ويضم اليسار : شتراوس ، فيورباخ شترنر ، ماركس ، أنجلز ، برونوباور (٥٤) .

ويمكن ان نتبين اتجاهين بين الهيجلين الشباب هي :

ـ الراديكالية اللبيرالية : شتراوس ، باور وماكس شترنر .

ـ الراديكالية الاجتماعية : فيوريباخ وموس هس وماركس وانجلز .

وهذا القسم الأخير يسعى الى ربط الفكر ربطا وثيقا بالواقع ، أى النظرية بالعمل (٥٥) .

ويمكن القول ان التناقض بين المذهب والمنهج فى فلسفة هيجل والذى يرتد الى خلفية اجتماعية وسياسية هو الذى ادى الى الصراع الذى نشأ بين الأجنحة المحافظة والجديدة فى فلسفة هيجل . فقد تبنى اليمين المذهب الهيجلى أما الشباب فقد تنبؤوا المنهج وانطلاقا من القضية الهيجلية القائلة بان الفلسفة عكس الدين ، وبأنها تعبر عن الحقيقة فى شكل مفهوم ، وتمثل بالتالى الشكل الأعلى لوعى الروح المطلق لذاته قام الهيجليون الشباب بشن هجوم عنيف ومنظم ضد المطلق وضد تعاليم الكنيسة (٥٦) وستتناول فى هذه الفقرة موقف الشباب الهيجلى من هيجل وفيوريباخ بادئين بـ « شتراوس ، باور ، شترنر وروجه » .

١ ـ كان كتاب شتراوس « حياة يسوع » ١٨٣٦/٣٥ ايذانا بتصدع المدرسة الهيجلية ، يدرس فيه شتراوس اصل الاساطير الانجيلية وينكر القول بغلة أولى خارقة ، ولم ير فى تلك الاساطير سوى ابداعات شعبية وتحف فولكلورية ابدعتها الجماعات المسيحية الاولى . ويؤكد شتراوس ان هذه الاساطير لم تكن من ابداع شخص واحد ، بل كانت نتاجا جماعيا للشعب بأمرة او لطائفة دينية كاملة . وهو ينطلق فى تفسيره للنظرة الدينية فى خلق العالم من الفهم الهيجلى للجوهر المتطور تاريخيا والذى يكشف فى روح الشعب . فهذا وذلك من اشكال الوعى الدينى انما يرتبط بمرحلة تاريخية معينة لتطور روح الشعب ، وهو بالتالى مشروط بموضوعيا . وقد كان للكتاب اكبر الأثر فى تنشيط الصراع فى المانيا ، يقول مهنرغ :

« ان كتاب شتراوس قد ساهم فى اجتذاب انتباه القراء اكثر مما فعل كل علماء اللاهوت الارثوذكس الذين كانوا يقاتلون بانبياههم واضافهم ليبرهناوا على عصبة الكتاب المقدس (٥٧) . فقد كان كتاب شتراوس - والذي هو نتاج فلسفة هيغل الدينية التى تأثرت بشليير ماخر - العلامة المميزة لتطبيق الفلسفة على الدين . باعتبار ان فلسفة هيغل كانت تشكل النقطة المحورية فى الفكر اللاهوتى عند شتراوس ، وباعتبار ان هذا الاخير كان يسعى لاثبات ان هيغل نفسه لم يكن معارضا لنقد الاناجيل .

ان الفرق بين شتراوس وهيغل - كما يقول لوفيت - يكمن فى ان هيغل يسمو بالخيال الدينى الى درجة الفكر فى حين ان شتراوس يجعل منه مجرد وجود أسطورى . . . ويضيف « ان اعتبار الدين مجرد اسطورة من وضع العقل الباطن يوضح لنا الى اى حد يكون الايمان بالاساطير ، وفى نفس الوقت يوضح طبيعة القصص والمعجزات الموجودة فى الانجيل . وذلك ان الايمان بالنسبة لشتراوس وفيورباخ يعد فى اساسه ايمان بما هو معجز (٥٨) . »

قطع برونو باور Bruno Baor (١٨٠٩ - ١٨٨٢) شوطا ابعد فى نقد الدين المسيحى وهو لم ينطلق من مقولة هيغل عن روح الشعب بل من آرائه فى وعى الذات . ان وعى الذات ذو سيطرة كلية وليس تاريخ البشرية سوى تحل لنشاطه المبدع الخلاق ، والعوائق التى تقف امام تقدم البشرية لا توجد بذاتها . بل ترجع الى ان الوعى بالذات لم يدرك بعد قدرته اللامحدودة . ان الوعى بالذات يخلق الواقع الروحى الذى يتناسب مع مستوى تطوره ثم يهدمه ليرتفع الى مرحلة جديدة ارفع واسى ، وتلك هى خلاصة المثالية الذاتية لفشته التى يستخدمها باور فى نقده للدين . وفى « نقد التاريخ الانجيلى للقديس يوحنا » ١٨٤٠ ، و « نقد التاريخ الانجيلى للمسيحيين » ١٨٤٢/٤١ ينقذ باور الوجود التاريخى للمسيح ويعتبر المسيحية - والدين عموما - نتاجا ضروريا للتطور

الروحي للبشرية ، لكن باور لم يرفى قصص المسيحية أساطير عفوية بل اختلافات واعية تنبع ضرورتها فى مرحلة معينة لتطور وعى الذات من هذا الوعى نفسه .

وقد أبدى باور قدرا كبيرا من التعالى فى هجومه على كتاب شتراوس ، ذلك الهجوم الذى قارعه شتراوس بحماس . والحقيقة ان النزاع بينهما كما يقول مؤلفا « العائلة المقدسة » يدور حول : الجوهر ، والوعى الذاتى ، وهو نزاع فى قلب التأمل الهيجلى ، فبالنسبة لهيجل هناك ثلاثة عناصر : جوهر اسبنوزا ، والوعى الذاتى لفشته ، والوحدة الضرورية والمتصارعة بينهما لدى هيجل (الزوج المطلق) . العنصر الأول هو طبيعة تقليدية منتزعة من الانسان ميتافيزيقيا ، والثانى روح تقليدية منتزعة من الطبيعة ميتافيزيقيا والثالث هو وحدة تقليدية للعصرين السابقين ، الانسان الحقيقى والجنس البشرى الحقيقى « (٥٩) .

لقد شرح شتراوس هيجل من وجهة نظر اسبنوزا ، وشرحه باور من وجهة نظر فشته فى ميدان اللاهوت وكلاهما انتقدا هيجل ، لكن كليهما ظلا فى نطاق تأمل هيجل واصبح كل منهما يمثل جانبا واحدا من مذهبه . وكان فيورباخ اول من اكمل هيجل ونقده من وجهة نظر هيجلية بتحويل الروح المطلق ميتافيزيقيا الى الانسان الحقيقى على اساس الطبيعة واكمل نقد الدين بربطه بأسس نقد هيجل وكل المثالية (٦٠) .

وقديسنا - كما يحلو لماركس أن يطلق على باور - يكيل الاتهامات الملققة لفيورباخ وهو يقفز دفعة واحدة بفضل التطبيق الذى يزعم وجوده فى جميع مؤلفات فيورباخ كتاب « لينتيز » و « بايل » و « ماهية المسيحية » فما خلا مقالة فيورباخ « ضد الفلاسفة الوضعيين فى حوليات هال » هذا الاغفال يقع فى محله تماما ذلك لان فيورباخ يمينظ اللثام فى هذا المقال عن حكمة « الوعى الذاتى » بصورة معارضة للمثاليين الوضعيين « للجوهر »

فى الوقت الذى كان فيه القديس باور لا يزال مستغرقا فى التأمل فى موضوع « النصل بلا خطيئة » (٦١) . وما يجب الإشارة اليه ان النقد الذى يوجهه باور الى فيورباخ يقتصر فى الغالب على عرض انتقادات شترنر لفيورباخ باعتبارها مأخذ باور ، ومن الأمثلة على ذلك : مسألة الحب الإنسانى والحب المنزه ، حيث يعبد باور الى نقل حجج شترنر بصورة حرفية طوال ثلاث صفحات كاملة . ومن هنا فان حملة باور لا تحل أية أصالة فكرية فهو اما هيجلى يصوغ مفاهيم المعلم على نحو آخر ، أو يستخدم نقد الآخرين بصورة مشوهة « ففلسفة الوعى الذاتى » المعلنه فى كتاب « نقد الأنابيل المطور » والتي كانت نقدا للكتاب هيجل فى الفينومينولوجيا قد دحضت فى « العائلة المقدسة » ، ولهذا يقول ماركس : « انه لا حاجة بنا تقريبا الى التنويه بأن القديس برونو يواصل التبختر على حصانة البحرى الهيجلى القديم بل ، انه يستخدم نقد « العائلة المقدسة » ليهجل ويدعيه لنفسه » (٦٢) .

بل أكثر من ذلك يستخدم قضايا فيورباخ نفسه باعتبارها قضاياها هو . يقول : « لم تكن الفلسفة قط شئاً آخر سوى اللاهوت يعد بعد أن اتخذ شكله الأعم وتعبيره الأكثر عقلانية » وهذه الفقرة الموجبة ضد فيورباخ بنسخة حرفية من كتابه « مبادئ فلسفة المستقبل » التى تقول : ان الفلسفة التأملية هى اللاهوت العقلانى « (٦٣) . ويعترض ماركس على انتقادات باور التى تبلغ به القحة فى توجيه هذا النقد (التالى) ضد فيورباخ « لم يصنع فيورباخ من الفرد (من انسان المسيحية المجرد من إلهانيته) انسانا حقيقيا ، بل انسانا عاجزا ، ويضيف . . فى رأى فيورباخ ان على الفرد ان يطبع النوع الانسانى وان يخدمه ، وأن النوع الذى يتحدث عنه فيورباخ ليس الا المطلق الهيجلى ، ولا وجود له فى أى مكان » (٦٤) . وينتقد ماركس هذا الموقف من باور قائلا : « ان نقاء رجلنا القديس أمر يتضح فى مساحلته العتيقة ضد حسنة فيورباخ ،

وتستهدف هجمات باور الطابع المحدود جدا لاعتراف فيورباخ بدور
الحس ، ان مجرد محاولة فيورباخ الفرار من الايديولوجيا هي بالنسبة
الى باور خطيئة بكل تأكيد (٦٥) .

وفي هذا الصراع بين اليسار الهيجلى نجد ان موقف فيورباخ في
تناول الدين كما ظهر في « ماهية المسيحية » يختلف عن كل من شتراوس
وباور فكتاب فيورباخ ليس نقدا هادما لللاهوت المسيحى بقدر ما هو
تناول للجوهر الحقيقى للدين (اثربولوجيا الدين) وتيزه عن اللاهوت
الزائف ، وهذا ما يميزه عن شتراوس وباور . يقول فيورباخ : « انه فيما
يتعلق بعلاقتى مع شتراوس وباور اللذين ارتبط بهما اسى ، فأننى أوضح
هنا ان الفرق بين أعمالنا يمكن بيانه بالتمييز بين كتاباتنا : فموضوع نقد
باور هو التاريخ الكئسى او المسيحية الانجيلية ، وتعبير آخر اللاهوت
الانجيلي ، فى حين ان موضوع شتراوس هو العقيدة المسيحية وحياة
المسيح ، وتعبير آخر اللاهوت العقائدى ، اما انا فيتصمر اهتمامى
(بالمسيحية بصفة عامة ، اى بالدين المسيحى ، وبالتالي اركز على الفلسفة
المسيحية فقط لان هدفى هو المسيحية كدين او كجوهر مباشر
للإنسان » (٦٦) .

ون هنا يمكن القول ان فيورباخ اكثر قربا الى شتراوس منه الى باور
الذى ظل هيجليا ناقدا بينما تحول كل من شتراوس وفيورباخ الى ماديين
انسانيين اذ جعلهما نقدهما للدين انسانيين غير مذهبيين
Unsystematic (٦٧) .

اراد شترتر M. Stirner (١٨٠٦ - ١٨٥٦) ان يتجاوز فيورباخ
فى « الاوحد وصفاته » الذى لم يكتبه الا ارضاء لنفسه لا غير . وهو
يصرح ان فيورباخ يظل دينيا حتى مؤلفاته الأخيرة ، لقد طرح الروح
المطلق الهيجلى ، ولم يرفيه سوى تجريد ، وهذا ينطبق على انسان

فيوريباخ أيضا . والحقيقة هي الانا الفردية ، بينما الأخلاق الغيرية التي ييشر بها فيوريباخ أيضا ليست الا مخلفات الروح الهيجلى ومن هنا فانه يهاجم فيوريباخ بشدة ، قد يائنه أسخف من اله اللاهوتين ، والجوهر الانسانى تجريد ووهم خيالى(٦٨) .

ويرى البعض ان كتاب شترنر يحتوى على افضل مرافعة القيت حتى الان ضد مذهب فيوريباخ الانسانى . ان فيوريباخ وان كان لا يقر صراحة بصواب نقد شترنر الا انه مع ذلك يبدى تقديره لهذا النقد ، كما كتب فيوريباخ الى اخيه بصد « الاوحد وصفاته » يقول انه كتاب يصل فى روحانيته وعبقريته الى حدوده القصوى ، كتاب من شأنه ان يغوص فى حقيقة الانسانية ولكن على شكل غير مثير وغير كامل . اما سجله ضد الانثربولوجيا فانه يستند الى عدم فهم وخفة ذهنية « (٦٩) » . وبما ان نقد شترنر هذا قد وجد اذانا صاغية كثيرة بين الهيجلين الشباب الذين ظلوا يعتبرون فيوريباخ حتى ذلك الحين ناطقا باسمهم ، وبما ان فيوريباخ نفسه قد شعر انه محط للشكوك فقد قرر ان ينشر نقدا مفصلا ضد شترنر . هو « ماهية المسيحية فى علاقته مع الاوحد وصفاته » (٧٠) .

وكانت المعركة بين شترنر وفيوريباخ من اهم القضايا التى انشغل بها اليسار الهيجلى ، وهى تبين تطور انقسام المدرسة الهيجلية . وقد دخلت فيها اطراف عديدة ، اخذ كل طرف يدعم موقف كل منهما ، وقد بدأ باور الجدل فى المجلد الثانى من مؤلفه « القضية الصالحة للحرية وقضيتى الخاصة » فى مقال بعنوان « خصائص فيوريباخ » ١٨٤٨ . ويبدو ان باور كان موضع الشبان فى السجال بين فيوريباخ وشترنر كما يذكر ماركس فى « الايديولوجيا الالمانية » ، ولذا اقم نفسه فى المعركة كى يكون قادرا على المناادة بنفسه بوصفه تقيضا للقطين المتضادين ووحدتهما العليا . وخلته تقوم على تلفيق الاتهامات الى فيوريباخ - احد فرسان الجوهر كى ما يلقى الضوء بصورة افضل على الوعى الذاتى لباور « (٧١) » .

لا يبذل بأور جهدا فى هذا السبيل فهو يتركهما لخصومتها حيث يجابه شترنر بانسان فيورباخ ، ويجابه فيورباخ باوحد شترنر ليس اكثر . ان « القديس ماكس » النصير المخلص للفلسفة التأميلية الألمانية يعارض فيورباخ على النحو التالى : ان الوجود الاسى هو فى الحقيقة ماهية الانسان ، لكن باعتبار ان الانسان ماهية فقط ، لا الانسان نفسه اذ لا فارق عنده على الاطلاق بين النظريتين اذا ما رأينا هذه الماهية خارج الانسان بوصفها « الله » او وجدناها فى الانسان وسينها « ماهية الانسان » او الانسان . انا لست الله ولا الانسان ، لست الوجود الاسى ولا ماهيتى النوعية وبالتالى فانه لا فارق على الاغلب اذا ما فكرت بهذه الماهية على انها باطنية او خارجية . ان هذا النقد يجسد بموافقة المضحكة المثالية الهيجلية ، لم يفكر فى ان يجابه الجدل الهيجلى الذى هو اصله ، او ان يجابه جدل فيورباخ (٧٢) . والحقيقة كما يقول اوجست كورنو : « ان مذهب شترنر كان استعارة من آخرين ، فهو يأخذ من فيورباخ كثيرا ، فصفاة الله المأخوذة من فيورباخ باعتبارها قوى مهيمنة على البشر هيمنة روساء مقدسين ع هى العالم الذى ينطلق منه شترنر » (٧٣) .

ونجد هذه المعركة بين فيورباخ ومثالية اليسار الهيجلى نصيرا آخر هو روجه .

كان ارنولد روجه Ruge (١٨٠٢ - ١٨٨٠) من اكثر الهيجليين الشباب قربا من فيورباخ . واليه يرجع الفضل فى تأسيس « حوليات هال » ١٨٣٨ للتصدى لحوليات برلين الناطقة الرسمية باسم الهيجليين البينيين . وكان اهم ما قدمته هذه الحولية دراسة فيورباخ « مساهمة فى نقد فلسفة هيجل » ١٨٣٨ : « وهى دراسة كان من شأنها ان حددت مرحلة فى تاريخ الفلسفة ما بعد الهيجلية ، وتدور حول الاشكالية الهيجلية الاساسية الفكر والوجود . وقد ساعدت علاقة روجه الصيبة بفورباخ على حث

الأخير على عدم التوقف عن المناوشات الفلسفية البسيطة ودعوته للمساهمة
فى الهجوم الذى كان يستعد اليسار الهيجلى للقيام به فى مجال القضايا
السياسية والاجتماعية « (٧٣) » .

الا أن رد فيورباخ كان حاسما ، ويتلخص فى أن الاهتمام بالدين
هو الكفيل بحل المشاكل السياسية والاجتماعية . وهو رأى وجد تعاطفا
لدى روجه الذى طرق نفس الموضوعات التى تناولها فيورباخ . وكما
يؤكد « لوفيت » Löwith فإن روجه قدم فلسفة تقوم على أسس
فيورباخية ، وأن هذا قد مكّنه من أن يحول البقايا العاطفية للانسانية
المسيحية الى نظام معروف ، له أهدافه ، وقد استنتج روجه من نقده
للفقرة (١٩٠) من « فلسفة الحق » لهيجل التى تقول : « أن المجتمع
البورجوازى فقط هو الذى يتسم بالانسانية » استنتج نتيجة معاكسة ،
وقد فعل هذا بدلا من أن يتعرف على النقد الضمنى لمجرد الانسانية هو
يصبغ فكرة فيورباخ العاطفية الخاصة عن الانسانية بصبغة اجتماعية
سياسية « (٧٤) » .

وكما اتساده روجه بفلسفة فيورباخ كذلك قدم باركس وانجلز ،
وكما قبل لحماقة الهيجلين الشباب ، الذهن المتفتح لفيورباخ ، والعمل
العظيم الذى قام به ، ذلك لأن فيورباخ فى نظرهم ، هو الانتصار للمادية
فى « ماهية المسيحية » ، وهو الذى دمر النظم المثالية وكان له اثر تحريرى
حقا على الشباب فقد كان الحماس عابا ولم نلبث أن صرنا جميعا من
انتصار فيورباخ ، أن فلسفة فيورباخ هى الرجل الخفى الذى يلتهم دخانه
رأس النقد المنتشى « (٧٥) » من الذى كشف مر المذهب ؟ .. من الذى
ابطل ديالكتيك المفاهيم وحرب الالهة ؟ .. من الذى استبدل الهراء القديم
للوعى الذاتى غير المحدود ؟ .. انه فيورباخ .. وفيورباخ وحده صنع
الكثير من هذا ؟ (٧٦) » .

كان فيورباخ أول الشخصيات فى اليسار الهيجلى التى قطعت صلتها
بالايدولوجيا البورجوازية المتحررة فى اتجاه بناء نظرية اجتماعية ومن

هنا اختلافه الاساسى عن اقرانه من اليسار الهيجلى وعن هيجل نفسه التى
لن نتضح فلسفتها الا بعرض نقده له فى مقاله عام ١٨٣٩ .

بدا فيورباخ نقده بتاكيد ان الفلسفة الهيجلية حقيقة تاريخية ومن ثم
ضرورة تجاوزها . لقد ظهرت الهيجلية فى فترة معينة وسبقها تراث
فلسفى واضح المعالم يضم بعضا من مشاكلها الرئيسية ، كل ذلك على
الرغم من دعوى الهيجلية بانها الفلسفة الشمولية . لقد ظهرت فى وقت
معين وسبقها افتراض معين (الشمولية) لذا يجب ان تتخلى عن كل
ادعاءاتها المطلقة (٧٧) .

ويؤكد هيجل ان فلسفته ليس بها افتراضات مسبقة ويبدأ منطقها
بالوجود الخالص ، اى انه لا يبدأه بأية بداية خاصة ، وانما ببداية تعد
بداية كل البدايات - كما يراها هو - الا اننا اذا تفحصنا فى الامر عن
قرب سيتضح لنا ان بداية هيجل ليست بداية خالصة كما تبدو ، انها من
نتاج تطور فلسفة ما بعد كانت . وخاصة فلسفة فشته التى تبحث عن المبدأ
الاول الذى سيتمكن به الفلاسفة من تحليل وجود العالم من خلال شكل
له ضرورة منطقية حتمية (٧٨) . واستنتاجات هيجل من هذه البداية ،
من الآن فصاعدا صورية صرفة ، فهى لا تمثل الحركة الحقيقية لفكره لانه
فى الحقيقة ، لا يبدأ بالوجود الخالص ، ولكن بالفكرة المطلقة التى تفترض
الكلية ، ومن هنا فان المنهج الهيجلى لاستنتاج الوجود من الجوهر لا يثبت
شبيها لم يثبت من قبل (٧٩) .

يقول كامنكا : « ان احدى مزايا هيجل انه يقدم لنا التمييز والتنوع
فى الكلى ، الكتنا لا نجد لديه التنوع التجريبي الواقعى ، بل دائما فكرة
التنوع التجريبي . وفلسفة هيجل قادرة على التغلب على التجربة
الحسية وذلك لسبب بسيط هو انها لا تتعامل معها . والتناقضات التى
يتغلب عليها هيجل ليست تناقضات واقعية ابدا ، والوجود الذى تحتويه

الفكرة ليس واقعيا تجريبيا بل وجود المقولات الفلسفية ، فكرة الوجود « (٨٠) » .

والفلسفة الهيجلية عند فيورباخ قمة النسقية والفلسفة التأملية . كل شيء يدل على ذاته ، بمعنى انه مثبت ومتعلق فى الفكر ولا شيء يستدل عليه حسيا مما يحدث فعلا فى العالم ، والمذهب الهيجلى هو الاغتراب الذاتى المطلق للعقل . والمنطق الذى يجب أن يكون وسيلة أصبح غاية فى حد ذاته وعندما يريد هيجل فى الفصل الأول من الفينومينولوجيا أن يظهر عدم ملائمة الادراك الحسى بأنه لا يوجد فيه أفراد ولا هذا ، هنا ، الآن مفردة ، فهو لا يتعامل مع هذا (الذى نخبره) ولكن مع مفهوم المهذية Thianes ويبين أننا لا نجد الجزئيات بل الكليات ، فهيجل لا يهتم بالشجرة التى يعرفها الانسان ويتكلم عليها ، ويستظل بها ، وتحتملها يتناجى مع غيره ، ولكن يهتم بالشجرة التى يثبتها المرء فى وعيه . هل لنا أن نستنتج من أى نقاش بخصوص الأخيرة أن الأولى لا توجد . أن مفهوم الشجرة كما يقول فيورباخ لا يمكن أن يقيم أو يدحض وجود الأشجار الفعلية فى مقابل الأشجار التصورية . ومن الناحية الأخرى فإن المثالية تحتاج أشجارا فعلية كى تعطى مضمونا لتصراتها وهى فى حاجة الى أن تنكر الأشجار الفعلية لتثبت العقل والروح كواقع نهائى « (٨١) » .

يقول فيورباخ : « اننى اقرا المنطق الهيجلى من البداية للنهاية ، وفى النهاية اعود للبداية ، فأجد أن فكرة الفكرة تحتوى فى ذاتها على الفكرة الجوهر أى فكرة الوجود ، ومن ثم اعرف أن الوجود والجوهر يعدان لحظات للفكر ، وأن الفكرة حلقة دائرية فى اطار المنطق الهيجلى ، اننى أفضل أن اغلق المجلدات الثلاثة للمنطق للمهيجلى فانا اصل الى نهايتها عندما اصل الى الفكرة المطلقة (٨٢) . وفى الحقيقة يقوم هيجل بارجاء عملية التفكير فيها اسماء بالنتيجة ، ولكن الانسان يشك فى موضوعية

وذا تية عملية التفكير بالنسبة لصوريته واعتبار الصورة أساسا موضوعيا ،
ومن ثم فان ما يدعونه من أن عملية التفكير فى المطلق عملية صورية قد
يكونون على حق فيه من الناحية المسادية ، ولكن من يقومون بادعاء مضاد ،
أو من يقولون بأن هناك حقيقة موضوعية لهذه العملية ليسوا مخطئين
على الأقل من الناحية الشكلية . وهكذا فان الهيكلية هى النقطة النهائية
لكل الفلسفة التأملية ، وبهذا فانتنا قد اكتشفنا السبب الذى يوضح بداية
المطلق حيث يتعين على كل شئ ان يقدم ذاته أو ان يبدأ بداية مطلقة .
لكن اليس من حق شاك ان يعترض بأن الاستقرار وهم حسى وان
كل شئ فى حركة دائبة ؟ ما هى الفائدة اذن من وضع كل الأفكار فى
نقطة البداية حتى كمجرد صور ؟ كيف يتأتى لنا ان ندرك الوجود ؟
ان هذه الأفكار هى الوسائل التى نتعرف من خلالها على الوجود
كشئ أولى ولكن هذا الوجود بالنسبة لنا على الأقل أمر مباشر ؟
انه ذلك الشئ الذى يمكننا ان نشق منه صفة الأولية والفلسفة الهيكلية
بالطبع تعرف بهذا أيضا فالوجود من وجهة النظر المنطقية يفترض مسبقا
الفينومينولوجيا من ناحية والفكرة المطلقة من ناحية أخرى فالوجود الأول
غير المحدود يظهر فى النهاية عندما يتضح انه ليس نقطة البداية الحقيقية .
ولكن الا يؤدي هذا الموقف كما يتساءل فيوريخ الى ان تصبح الفينومينولوجيا
من خلق المنطق ؟ والى جعل الوجود نقطة بداية فينومينولوجية ،
الا يواجهنا هنا الصراع بين المظهر والحقيقة فى ثانيا المنطق أيضا ؟
لم لم يبدأ هيجل من نقطة البداية الصحيحة ؟ كيف يتأتى للمنطق -
أو لاي فلسفة - ان تظهر الحقيقة والواقع اذا بدأت بمناقضة الواقع الحسى
وفهمه ؟ ان المنطق يستطيع ان يثبت حقيقة ذاته وهنا أمر لا يرقى
اليه الشك ... واذا أراد ذلك فعليه ان يدحض المنهج التجريبي ...
أو يدحض الفكر الذى ينكره والذى يتناقض معه وعلى ذلك فان كل
الدلائل لن تكون شيئا أكثر من تأكيدات ذاتية بالنسبة للفكر : ان عكس
الوجود بصفة عامة وطبقا للمنطق ليس العدم ، وانما الوجود الحسى
الملموس (٨٣) .

والسبب في أن التفكير في الفكرة المطلقة هو مجرد أمر صوري .
 أن الفكرة لا تخلق ذاتها ولا تثبت ذاتها من خلال شيء آخر حقيقي .
 أي شيء قد يكون موضوع إدراك خمي ومنهجي للعقل أو للفكرة ،
 أنها الفكرة تخلق نفسها من متناقضات ظاهرية وصورية ، والوجود هو
 في ذاته الفكرة . إلا أن الإثبات لا يمكن أن يعني شيئا آخر سوى أن
 اقتنع بالشخص الآخر ، والحقيقة تكمن في وحدة أنا وانت والآخر في
 الفكر المحض . ومن هنا فإن الهيجلية معرضة لنفس الاتهام الموجه لكل
 الفلسفة الحديثة من ديكرت الى اسبنوزا بالفصل بين التفكير والادراك
 الحسي (٨٤) .

أن هيجل لا ينغمس حقيقة في الوعي الحسي ، كما أنه لم يتلمس
 طريقه في هذا المجال ، لأن الوعي الحسي من وجهة نظره موضوع
 للوعي الذاتي أو للفكر . ولأن الوعي الذاتي هو مجرد اخراج الفكر في
 اطار التأكيد الذاتي للفكر ، ويرجع هذا أيضا الى أن الفينومينولوجيا
 تبدأ بفكرة الوجود الآخر للفكر وبالتالي فإن الفكر واقع تماما من أنه
 سيتصر على أعدائه . لقد بدأ هيجل بمنأى عن مغزى الفينومينولوجيا بدأ
 في الاعتقاد في الهوية المطلقة أو أن المطلق هو الحقيقة الموضوعية
 بالنسبة له ، ولم تكن مجرد حقيقة ، وإنما حقيقة مطلقة ، وكانت الفكرة
 المطلقة في ذاتها ، أي باعتبار أنها بعيدة عن كل الشكوك تتعالى على
 كل ضروب النقد (٨٥) .

يجب على الفيلسوف أن يضع في متن نصه الفلسفي ما وضعه هيجل
 في هواشه ، إلا وهو ذلك الجزء من الانسان الذي لا يتفلسف والذي
 يناهض الفلسفة ويشجب الفكر المجرد . وهكذا فإن نقطة البداية الحرجة
 في بحث فيورباخ كانت هي « الانت التي تدركها الحواس » ، وكانت
 نقطة البداية هذه هي نقطة الخروج من فلسفة الروح من الكوجيتو
 « إلنا افكر » . أن الفكر لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يتعدى الوجود
 أنه لا يمكن أن يتعدى ذاته ذلك لأن هذا الوجود أو ذاك لا يمكن أن

يكون موضوعا للفكر ولكن هذا ليس أساس الوجود ذلك أن نشاط الوجود يؤكد ذاته على أنه ذو أساس صلب كما يؤكد النشاط الحقيقي ذاته ، ومن خلال الحقيقة بأن فكرته الأولى والأخيرة هي فكرة الوجود دون بداية .

ان الفلسفة الهيجلية كما يرى فيورباخ في « ضرورة اصلاح الفلسفة » هي اتحاد اعتباطي للمذاهب المختلفة الموجودة ، لانصاف الحقائق التي لا تمتلك قوة ايجابية لتحقيق مطلق . ان الذي لديه القوة ليكون سالبا سلبي مطلقا هو فقط الذي لديه القوة لخلق شيء جديد . وقد ظهر سلب فيورباخ لهيجل ونقدمه في صورة حاسمة عام ١٨٣٩ عندما نشر « مساهمة نحو نقد فلسفة هيجل » . ومن ضمن النقاط الهامة التي يجب ان تشير اليها ان هذا النقد متفق الى حد كبير مع نقد باخمان الذي وجهه الى هيجل على نحو ما رأينا سابقا . فهو ينكر التطابق بين الفلسفة واللاهوت ، الفكر والواقع ، ويبدو له الآن ان ما دافع عنه من قبل ضد باخمان واعتبره اعظم افكار هيجل ما هو الا هراء المطلق *The nonsenses of obsobute* فالفكرة ليست سوى الروح المطلق الراحلة للاهوت تتجول مثل شبح في فلسفة هيجل « (٨٦) » .

وفي عام ١٨٦٠ لخص فيورباخ موقفه بالنسبة لهيجل للمرة الاخيرة - بطريقة تذكرنا بكبر كجورد - حيث اطلق على هيجل انه افضل مثال للمفكر المحترف المكتفى بذاته الذي توليه الدولة عناية واهتماما ، ومن ثم فليس له ،عنى بالنسبة للفلسفة فقد آثار هالة تاريخية على منصة المحاضرات قائلا ان الروح المطلق ليست اكثر من استاذ مطلق . ومن هنا يمكن اعتبار فيورباخ اول من اعاد تصحيح الفلسفة الهيجلية بأن جعلها واقفة على قدميها مرة اخرى ، وقد أشار التوسير في مقالاته حول ماركس الشاب (دفاعا عن ماركس - القسم الثاني) الى الالتباس في فكرة (قلب هيجل) فهو يقول : « لقد بدا لي هذا التعبير (قلب هيجل) يائس فيورباخ بالتحديد لملاحة تامة ، فقد قام فعلا بقلب الفلسفة التأميلية واضعا اياها على قدميها » (٨٧) .

الفصل الثاني

الطبيعة عند فيورباخ

الفصل الثانى

الطبيعة عند فيورباخ

تمهيد :

يقدم فيورباخ فلسفته على أنها فلسفة جديدة تماما حين يؤكد فى الفقرة الختامية من فلسفة المستقبل « ان محاولات الإصلاح التى حدثت فى الفلسفة حتى الآن لا تختلف فى قليل أو كثير عن الفلسفة القديمة الا من حيث الدرجة فقط وانه لى توجد فلسفة جديدة حقا ، أى مستقلة ، فلسفة تستجيب لحاجة البشرية ولحاجات المستقبل من الضرورى أن تتميز جوهريا عن الفلسفة القديمة (١) .

وهذا الهدف هو ما سعى فيورباخ الى تحقيقه فى كتاباته مثل : « ضرورة اصلاح الفلسفة » ، « القضايا الاولى لاصلاح الفلسفة » ، « مبادئ فلسفة المستقبل » وهى المحاولات التى تنطلق أصلا من « نقد فلسفة هيغل » . وتمهد لتيارات الفكر المعاصر « فى النصف الثانى من القرن الماضى انحلت امبراطورية الفكر الهيجلية .. ووصلت الفلسفة الى نهايتها .. ولم يبق سوى وسيط واحد يمكن الاهتداء بواسطته الى الحقيقة .. الا وهو الوجود المادى العينى للانسان .. وقد مثل فيورباخ مرحلة انتقال حاسمة دل عليها اسمه « معبر أو ممر النار » ، وتشعبت منه دراسة الانسان فظهر تباران عظيمان : الأول الوجودى الذى اهتم بدراسة الانسان من الداخل أو (الفرد) والثانى اهتم بدراسة الانسان من الخارج أى من الظروف الخارجية لحياة الجاهير « (٢) .

والذى يهنا هنا هو ان نبين كيف تم ذلك من خلال تقديم فلسفة فيورباخ الانثربولوجية وبيان تأكيدها على الانسان . ومنبذا أولا بعرض المفهوم الفيورباخى للطبيعة - كما فهمها فيورباخ - باعتبارها الأساس

الفلسفى لفهم الانسان ، اذ ان دراسة الطبيعة كانت لها اولوية فى فكر فيوريباخ ، وقدم فيها تصورا مختلفا تماما عن التصور الهيجلى ، « فالفلسفة هى علم الوجود ، هى التفكير فى الاشياء والموجودات كما هى ، ذلك هو القانون الاساسى وتلك هى المهمة الاسوى للفلسفة » (٣) اى العودة للطبيعة والانسان . وهذا الفهم لمهمة الفلسفة وموضوعها يقتضى منا اولا التعرض لفلسفة هيجل فى الطبيعة . وبيان موقف فيوريباخ منها ، حتى يتسنى لنا ان نوضح فهمه للطبيعة كأساس لفلسفة الانسان .

اولا - فلسفة الطبيعة عند هيجل :

الطبيعة عند هيجل كما يبين « ستيس » هى النقيض فى المثلث الذى يتألف من الفكرة المنطقية الطبيعية والروح . ومن ثم فالطبيعة هى ضد الفكرة ، انها الفكرة وقد خرجت من ذاتها الى الآخر ، او حين تكون غريبة غريبة ذاتية ، واذا كانت الطبيعة تعارض الفكرة على هذا النحو وكانت الفكرة هى العقل فان الطبيعة اذن (اللاعقل او اللاعقول) . والطبيعة ايضا هى اللحظة الجزئية التى سمحت لها الفكرة ان تخرج من ذاتها . ووفقا للمبادئ العامة (للجدل فان الفكرة هى الكلى والطبيعة هى الجزئى والزوج هى الشخصى او الفردية العينية) (٤) .

ولذا فان الانتقال من المنطق الى الطبيعة يمثل نقطة حرجية فى المذهب (مذهب هيجل) « انها النقطة التى ينتقل عندها المذهب من الأفكار الى الاشياء . ولما كان لهذا الانتقال كل مظاهر الاستنباط المنطقى شأنه شان جميع جوانب الاستنباط داخل المنطق نفسه فقد قيل احيانا اننا هنا بازاء قفزة مستحيلة من الأفكار الى الاشياء اذ لا يمكن أن يستنبط من الفكر سوى فكر مثله . هذا هو الاعتراض الذى نستنتجه من ولتر ستيس w. T. stace فى معرض تناوله الفلسفة الطبيعية عند هيجل حيث يرى ان افتراض انه ابتداء من اية عملية من عمليات المنطق اى من الفكر وحده يمكن أن تستنبط شيئا بوجودا بالفعل هو وهم وجنون .

يقول ستيس أن الافتراض الذي سقناه ليس إلا وهما كاملاً فهذا الانتقال ليس قفزة من الأفكار إلى الأشياء ولكنه (وهذا هو المهم) ليس إلا انتقالاً من فكرة إلى أخرى شانه في ذلك شأن أى استنباط آخر . فنتحّن لا نزال في فلسفة الطبيعة ندرس الأفكار وحدها لا الأشياء الجزئية الجادة . وإذا كان يبدو أن هيجل يستنبط الطبيعة من الفكرة فإن ما يستنبطه بالفعل ليس هو الطبيعة ذاتها وإنما فكرة الطبيعة . فهو يدرس الأفكار وحدها في أى جانب من جوانب فلسفته ولم يحاول قط في أى مكان أن يفعل شيئاً سوى استنباط فكرة من فكرة أخرى (٥) . وبالمقابل نجد أن هذا الموقف يثير شكوك فيوريباخ حيث يتساءل :

كيف يرتبط الفكر بالوجود ، المنطق بالطبيعة ؟ هل الانتقال من المنطق إلى الطبيعة أمر مشروع ؟ أين تكمن الضرورة أو سبب هذا الانتقال ؟ ... مع أننا نرى تحديدات بسيطة في المنطق مثل : الوجود ، العدم ، الآخر ، المحدود ، اللامحدود ، الجوهر ، العرض تتداخل وتنفي بعضها بعضاً ، فإنها في حد ذاتها مجردة وذات جانب واحد وسلبية ، ولكن كيف يمكن (للفكرة) باعتبارها الكل الذي يتضمن كل هذه التحديدات أن توضع في نفس الفئة مع تحديداتها الجزئية ؟ وكيف تكمن ضرورة التوالى المنطقي في نفى التحديدات المنطقية ذاتها ؟ لكن ما الذى يشكل السلبي في الفكرة المطلقة ؟ هل توجد في عنصر الفكر ؟ لكنا عندما نشق المعرفة التي هناك فإنه يوجد مع ذلك عنصر آخر ؟ هل هو من المنطق ؟

ويجب فيوريباخ : مطلقاً أن المنطق يعرف مقولاته فقط ومقولات الفكر بمعنى آخر فإن ما لا يشكل لا يستمد من المنطق (منطقياً) ولكنه يستمد بطريقة غير منطقية ، وهذا يعنى أن المنطق يمضى داخل الطبيعة ، لأن الذات المفكرة تجد خارج المنطق الطبيعة أو تجد شيئاً وجوداً في الحال مضطرة لأن تعترف به بسبب خضوعها المباشر أو خضوعها

الطبيعى له . وإذا لم توجد الطبيعة فان المنطق - تلك العذراء النقية -
لن يكون أبدا قادرا على أن يفرزها من دأته « (٦) » .

لا يرى فيورباخ فى منطق هيجل سوى اللاهوت ، اللاهوت مرتدا
مرة أخرى فى العقل ، اللاهوت محولا الى المنطق . فكما أن الشيولوجى
هو الخلاصة المثالية أو المجردة لكل الوقائع والتحديدات ، كذلك المنطق
فـ « كل ما هو كائن فى الأرض تجده فى سماء اللاهوت » ، كذلك كل
« ما هو فى الطبيعة يظهر فى سماء المنطق الإلهى : الكم ، وكيف ، القياس ،
الجوهر ، الكيمائية ، الميكانيكية ، العضوية ، فى الشيولوجيا كل شئ
معطى مرتين ، مرة تحت الشكل المجرد ، ومرة تحت الشكل العيانى
وفى فلسفة هيجل كذلك : مرة كموضوع للمنطق ثم من جديد كموضوع
لفلسفة الطبيعة والروح (٧) . » إن فلسفة الطبيعة عند هيجل استمرار للمنطق
وتكلمة له فهى ليست منفصلة عنه أو مقطوعة الصلة به . وإذا كان المنطق
كله لا يدرس سوى الأفكار ، فإن فلسفة الطبيعة بأسرها لا تدرس سوى
الأفكار كذلك ولما كانا معا لا يدرسان سوى الأفكار كان من المشروع أن
ننظر لأحدهما على أنه استمرار للآخر .

ويظهر جوستاف فتر Gustaw A. Wetten أن اعتراض فيورباخ
على هيجل مصدره ضعف فلسفته الأخير فى الطبيعة ، حيث واجهت محاولة
هيجل فى استنتاج الموضوعات الفردية المتنوعة تنوعا لا نهائيا ، واجهت
حاجزا لا يمكن تخطيه . وفيورباخ يرى أن الهيكلية التى كانت قادرة على
تفسير الطبيعة كتجسيد للفكرة والتى كانت قادرة على أن تستنبط منها
أشكالا وقوانين ذات طبيعة ترنسندنتالية لم تنجح فى التوصل الى
بيان تفسير وتنويع الأمثلة الفردية المحسوسة . ذلك لأن هيجل كان يرى
فى التشابه بين الواقعة والفكرة نقضا . وضعه تحت عنوان « إمكان
الطبيعة » ويرجعه عنده لبس قائما فى نقص الفكرة وإنما فى نقص أو عجز
الطبيعة التى تتناقض مع الروح « (٨) » .

أما فيورباخ فيرى عكس ذلك ، فليست الواقعة غير متكافئة مع الفكرة . بل أن الفكرة (التصور) هي التي ليست كافية ولا متكافئة مع الواقعة . ويبين أن ذلك يمثل نقطة ضعف في المذهب كشف عنها في نقده لفلسفة هيغل التي يوجد بها فقط امكانية التتالي وليس التجاوز . أى أن هيغل يتحدث عن الزمان وليس المكان ، ومن ثم فإن فلسفته تفمر التاريخ وليس الطبيعة . فالهيجلية بنهجها التاريخي غير قادرة على تفسير الطبيعة ولا يمكنها أن تفهمها ، ومن ثم تعتبرها أمرا ثانويا . ولكن هذه السمة الثانوية في الحقيقة هي صلب فلسفة فيورباخ (٩) . ذلك لأن كل القوانين الطبيعية التي اعتبرها هيغل أمرا ثانويا ليس لها معنى الا بتطبيقها على الحالات الملموسة كما أن الجزئى ليس له أهمية على الإطلاق في فلسفة هيغل بينما جوهر الطبيعة يكمن في تلك الأفراد التي لا يتناولها هيغل . فالفلسفة التي لا تستطيع فهم الجزئى المحدود ينبغي أن ترفض . أن بداية الفلسفة ليست المطلق أو الفكرة ، بدايتها في المتناهى المحدود الموجود بالفعل ، فمن المستحيل التفكير في الامتئاهى بدون المتناهى ، هل تستطيع كما يقول فيورباخ أن تفكر أو أن تعرف كيف بصفة عامة بدون أن تفكر في كيف محدد ؟ إذن ليس (اللامحدد) هو الأول بل المحدود إذ أن كيف المحدود ليس شيئا آخر سوى كيف الواقعي (كيف الواقعي يسبق فكرة كيف) (١٠) .

وهذا ما يوافق عليه ستيس Stace شارح هيغل ومفسر فلسفته حين يعرض للموقف الغريب الذى وقفه هيغل أزاء مسألة الحدوث والعرضية في الطبيعة ، فى رده على كروج W. T. krug (١٧٧٠ - ١٨٤١) الذى رأى أن هيغل يحاول فى فلسفته الطبيعة استنباط كل ما هو موجود فى العالم الخارجى من الفكرة الخالصة وتساءل عما إذا كان فى استطاعة هيغل أن يستنبط له (قلبه) قلم كروج الذى يكتب به . ولقد رد هيغل عليه بعنف فى حاشية تهكمية ساخرة ذكر فيها أن الفلسفة لديها مسائل - تشغل بها نفسها ، وأن هذه المسائل أكثر أهمية من قلم كروج . ويرى

ستيس ان هيجل هو الذى احطأ واصاب كروج فيما يتعلق بموضوع الفلم ومن الممكن أن تكون حدة مزاج هيجل وسرعة تأثيره ناتجة عن شعوره بالقلق وان هجوم كروج معقول وان له ما يبرره (١١) .

واذا كان على كل فلسفة مثالية تريد ان تكتمل أن تستنبط بالفكر كل تفاصيل الكون ، فان هيجل يرى اننا لا يمكن أن نتوقع استنباط انواع الطبيعة كلها لأن الطبيعة هنا تنمو بوفرة بالغة وتتكاثر تكاثرا اعمى بلا مبرر . ويضيع المبرر وسط الاضطراب اللامتناهى الذى يحدث فى الطبيعة ، وهذا الافراط فى منتجات الطبيعة هو فيما يرى هيجل لون بن الوان الجنون او اللاعقل المطلق فى الطبيعة ، وهو يلاحظ ان ما يسمى ببراء الطبيعة او تنوعها اللامتناهى الذى يعجب به الناس انما هو فى الحقيقة بعيدا كل البعد عن أن يكون قمينا بالاعجاب ، بل انه يمثل ضعف الطبيعة وعجزها عن أن تبقى داخل نطاق العقل ، وانه شعر واندفاع جنونى ، انه رقصة باخوسية تكشف فيها الطبيعة عن تحررها الكامل من العقل .

وازاء ذلك نجد فيورباخ فى الفقرة [٥٤] من القضايا الاولى يقول :
« ان ماهية الموجود بوصفه موجودا هى ماهية الطبيعة . بينما التكاثر (التوالد) الزمنى لا يخص سوى الاشكال وليس ماهية الطبيعة » (١٢) .
وهنا يجب على كل العلوم ان تتأسس على الطبيعة . ويصوغ جارودى مشكلة العلاقة بين الوعى والطبيعة عند هيجل وفيورباخ فى اطار مشكلة الاغتراب : فالطبيعة لها وجودها المستقل عن الوعى وخارج دائرة الطبيعة والانسان لا وجود الا لتصورات خيالية ووهية ، وبهذا عكس فيورباخ النظام الهيكلى فحين يقول هيجل « الفكر » يقول فيورباخ « المادة » وحين يقول هيجل « الله » يقول فيورباخ « الانسان » ، ليس الله هو الذى يغترب فى الانسان ولكن الانسان هو الذى يغترب فى « الله » (١٣) . ان النتيجة التى انتهت اليها الفلسفة الحديثة والتى

كان فيورباخ أول من أوضحها لنا هي أن الفكر لا يمكن أن يوجد إلا في
المخ وأن العقل لا يمكن أن يوجد إلا في الطبيعة ومصاحبها لها وأنه ليس له
حياة خاصة به منفصلة عن الطبيعة .

يزعم المنهج الهيجلي اتباع مجرى الطبيعة نفسه ، صحيح أنه يقلد
الطبيعة ، لكن هذه النسخة تفتقر الى حيوية الأصل (١٤) ، ذلك لأن
الطبيعة عند هيجل هي الفكر المغترب عن ذاته ، يوضح فيورباخ ذلك
في القضايا الأولية بقوله : « أن فلسفة هيجل هي تعليق Suspension
التناقض بين الفكر والوجود ، ذلك التناقض الذي عبر عنه كانط بشكل
خاص ، بيد أن علينا الحذر فهي - فلسفة هيجل - ليست سوى تعليق
لذلك التناقض داخل الفكر فقط . الفكر لدى هيجل هو الوجود ، الفكر
هو الموضوع والوجود هو المصنوع . المنطق هو الفكر (التفكير) في
عنصر الفكر ، أو الفكر الذي يفكر ذاته ، غير أن الفكر (التفكير) في
عنصر الفكر يظل شيئاً مجرداً ، ولذا نراه ينجز ذاته ويغترب عن ذاته .
هذا الفكر المنجز والمغترب هو الطبيعة (١٥) . ويرى فيورباخ أن من
واجبنا أن لا نذهب أبداً الى وجود تعارض أساسي بين الطبيعة والروح
(الفكر) . وعلى الفلسفة أن تبذل جهدها لتجاوز ذلك التعارض باتخاذها
كنقطة انطلاق لها ليس الروح العاجزة عن الاحساس بالطبيعة ،
بل الطبيعة التي تتيح لنا قراءتها المنتبهة جلاء صيرورة الروح .

ومن هنا يقول أرفون أن فيورباخ - الذي يعي الطريق المسدود الذي
تنتهي اليه المثالية - يأخذ على عاتقه إعادة تفسير مفاهيم الوجود والفكر ،
وكذلك العلاقات القائمة بينهما . وهو بدلا من أن يجعل الوجود (يتلشى)
في الفكر كما تفعل الهيجلية تراه يحرر الوجود من طغيان العقل ويعيد له
كيانه الملبوس هنا فقط تتوقف الكلمات وتبدأ الحياة ويكشف سر الوجود
عن نفسه . عنى هذا النحو يزول عن الوجود طابعه المجرى . وما أن
يتم التخلص من التجريد حتى يعتقد فيورباخ أنه قد تمكن من تحقيق

الحلم الذى داعب الفلاسفة السابقة ذون ان تتمكن اية فلسفة منها من تحقيقه ، أى اتحاد الفكر والوجود ، فالوجود من حيث هو وجود عليه ان يتلقى داخله الفكر على شكل معرفة ، هنا ينقل فيورباخ اهتمام الفلاسفة الى الواقع نفسه (١٦) . ان الفلسفة الجديدة لا تستهدف ان تكون فلسفة للطبيعة بالمعنى التقليدى فالطبيعة لا تدخل فى موضوع بحثها الا بقدر ما تتحكم فى الوجود الانسانى ، لان الانسان هو الذى يؤلف مضمونها وموضوع اهتمامها. الحقيقى (١٧) .

ثانياً - التصور الانثربولوجى للطبيعة :

يقدم لنا فيورباخ تصورا جديدا للطبيعة يختلف عن تصور هيجل من جهة وتصور ماركس من جهة ثانية . يقدم تصورا يمكن ان يطلق عليه التصور الانثربولوجى للطبيعة . حيث يمتزج فى هذا التصور الانسان بالطبيعة والطبيعة بالانسان « اذ ليس بوسع الانسان ان يدرك ويتصور ويشعر ويؤمن ، ويريد ويحب أى كائن آخر سوى الوجود البشرى ، بما فى ذلك الطبيعة ، وذلك - كما يقول فيورباخ - لأنه كما يشكل الانسان جزءا من ماهية الطبيعة - وهذا أمر ينهض حجة ضد المثالية المبتذلة - كذلك تشكل الطبيعة بدورها جزءا من ماهية الانسان - وهذا أمر ينهض حجة ضد المثالية الذاتية - وهو الأمر الذى يشكل سر فلسفتنا فى العلاقة مع الطبيعة ، ونحن لا يمكن ان نتجاوز اتانوية المسيحية ، الا عبر ربط الانسان بالطبيعة » (١٨) .

ويمكن القول ان التأثير الذى مارسته الطبيعة على فيورباخ ، هو الذى املى على فكر فيورباخ موضوعه الاساسى . انها العنصر الأكثر أهمية من بين العناصر التى كونت تفكيره . ويرجع هذا التأثير الى فترة بكرة من حياته حيث نجد أنه كتب الى والده فى ٢٨ مارس ١٨٢٠ يقول : « اننى مثل روح نهمه تريد الاحتواء على الكل ، ليس الكل كمجموع تجريبي ،

بل كشمول منتظم ، ان رغبتى المطلقة ، « والتي اساء عالم الفيزياء تفسير مغزاها . ولا يمكن لغير الفيلسوف ان يتناولها ، فى كمالها وجلالها (١٩) . ان فيورباخ لا يلجأ الا الى الطبيعة ، « والى مزيد من الطبيعة » ، كما يقول جوتفريد كيلر ، « لقد عرف كيف يرتبط بالطبيعة فى كل ثرائها فى كل عميقها ، وهو ابدان يدع أحد ينتزعه منها » ، وكتب اليه « كونراد ويويلر » بعد ان قرأ « ماهية الدين » يعبر عن اتفاقه التام معه وعن اعجابه الشديد الذى يشاظره اياه ، « بعدد من الاصدقاء بتصور فيورباخ الانثروبولوجى للطبيعة » (٢٠) .

وتوضح لنا كتابات فيورباخ ذلك فهو يشير فى الفقرة [٥٦٠] من فضايه الاولى ففهم للطبيعة قائلا : « . . . هذه المراعى الخضراء الجميلة هى الطبيعة والانسان اذا ان الاثنين واحد . تاملوا الطبيعة تتأملون الانسان وتجدون اسرار الفلسفة امامكم » (٢١) . « الطبيعة هى المساهية التى لا تتمايز من الوجود » ، اما الوجود البشرى فهو المساهية التى تتميز عن الوجود ، « والمساهية التى لا تتمايز هى اساس المساهية التى تتميز ، ومن ثم فالطبيعة هى اساس الوجود البشرى » (٢٢) ولا يعنى ذلك انفصال الطبيعة عن الانسان وتبزيها واختلافها عنه بل يعنى ان الانسان هو الطبيعة الواعية لذاتها . كما يتضح فى الفقرة (٥٨) . « فالانسان الذى هو كائن يعلم ان جوهر الطبيعة الواعى لذاته ، جوهر التاريخ ، جوهر الدول ، جوهر الدين » (٢٣) .

وينين فيورباخ فى المحاضرة الثالثة من محاضراته فى « ماهية الدين » العلاقة الوثيقة بين الانسان والطبيعة ، او الطبيعة الانسانية على هذا النحو . « لقد أعترضوا على كتابى « ماهية المسيحية » بقولهم ان الانسان فى رأى ليس تابعا لشيء وان فى هذا ما فيه من عودة الى تالبه الانسان ، ولكن الكائن الذى هو شرط مسبق للانسان هو الطبيعة (٢٤) . انه لا يعطى الأولوية هنا للطبيعة الا باعتبارها انسانية . فهى الكائن الاول فى انزوان

وليس فى المرتبة « ان وجود الطبيعة هو وجود بلا وعى ، وهو الوجود الأزلئ الذى لا بداية له ، الأول فى الزمان وليس فى المرتبة ، الوجود الأول فىزيقيا وليس اخلاقيا » (٢٥) . ومن هنا فهو ينتقد فى المحاضرة الرابعة الفلاسفة التأملين ، هؤلاء الذين لا يكيفون تصوراتهم مع الأشياء ، بل يكيفون الأشياء مع تصوراتهم ويقول : « اننى اكره المثالية التى تنزع الانسان من الطبيعة ، ولا أخل من ان اكون تابعا للطبيعة » (٢٦) الطبيعة هى الكائن الاسامى ، الكائن الأول والاخير (٢٧) .

ولا يعنى ذلك انه يؤله الانسان او يريد تأليه الطبيعة ، ويرد على نقاد « ماهية المسيحية » بانه لم يؤله الانسان ، كما لا يريد ان تكون الطبيعة مؤله لاهوتيا ويضيف : « اتا لا أوله شيئا وبالتالى لا أوله الطبيعة » (٢٧) . ويعرف فيورباخ الطبيعة على انها « كل القوى والأشياء والكائنات المحسوسة التى يميزها الانسان عن نفسه » او لناخذ الكلمة عمليا « الطبيعة » هى كل ما هو مستقل عن الايحاءات فوق الطبيعية للايهان الالهى ، كل ما يمثل اهمام الانسان مباشرة ، بشكل حسى ، بوصفه قاعدة وموضوع حياته ، الطبيعة فى الضوء ، الكهرباء ، المغناطيس والهواء والنار والأرض والحيوان والنبات والانسان بالقدر الذى هو فيه كائن فاعل بصورة لا ارادية ، ولا واعية ، انى بكلمة « طبيعة » لا اطالب بشئ آخر ، بشئ صوفى غامض لاهوتى (٢٩) معنى ذلك ان الطبيعة الفيورباخية كما يلاحظ بحق لينين هى كل شئ ما عد ما فوق الطبيعة .

الطبيعة بلا بداية ولا نهاية ، وكل شئ فيها هو فعل متبادل ، كل شئ نسبى هو فى آن معا سبب ونتيجة ، كل شئ فيها كلى ومتبادل ، فالطبيعة بالمعنى الحقيقى - غير المجازئ - هى الطبيعة المحسوسة ، الواقعية ، كما تظهرها لنا الحواس وتمثلها مباشرة : الطبيعة كل ما نراه وليس من ضع ليدى وفكر الانسان ، ووصولا الى تشرح الطبيعة ، انها الكينونة او جملة الموجودات والأشياء التى ليس لحضورها واقعا لها

وأثارها التى تتجلى فيها وتؤلف وجودها وجوهرها أساس هو الفكر
أو نوايا وقرارات الإرادة بل قوى وأسباب فلكية وكوزمولوجية ميكانيكية
كيميائية فيزيائية ، فيزيولوجية أو عضوية « (٣٠) . ومن هنا ليس لدى
الإنسان أية فكرة عن واقع آخر أو عن وجود آخر سوى الوجود الحسى
الفيزيائى .

وقد بين فيورباخ فى رده على نفاذه أنه يضع بشكل محدد محل
الوجود الطبيعية ، ومحل الفكر الإنسان . أى أنه يتجاوز فى الشطر الأول
بارميندس وفى الشطر الثانى كانط . وفى الدين الطبيعية هى الله .
وتلك نقطة هامة تعمق فيورباخ نقدها « أن سر الدين قائم فى تماثل
الذاتى والموضوعى » أى فى وحدة الكائن الإنسانى والكائن الطبيعى ،
الوحدة التى هى فى الوقت نفسه شئ آخر مختلف تماما عن الكينونة
الواقعية للطبيعة والإنسانية . وبينما فى الفكر يفصل الإنسان الصفة عن
الموصوف ، العرض عن الجوهر فإن الآلهة الميتافيزيقى ليس سوى تجريد
جملة الخصائص الأكثر كلية المستمدة من الطبيعة . التجريد الذى يفصله
الإنسان عن الوجود المحسوس عن مادة الطبيعة فإنه يحوله من جديد عن
طريق الخيال إلى ذات أو كائن مستقل (٣١) .

يرجع فيورباخ إلى الإيمان الوثنى الحسى القديم بالطبيعة والذى
يربطه بالعالم الخارجى يقول فى شذراته : « لم تفهم الشعوب القديمة
شيئا دون علامة حسية تعزز إيمانها ، ويمكن معنى عميق فى قلب هذا
الإيمان الوثنى بالخرافات يجب علينا على الأقل فى كل الأفعال النقدية
الأنستثير فقط « إلانا » ولكن « إلانا الأخرى » لو العالم الخارجى (٣٢) .
ويرد على التساؤل القائل كيف ينتج الإنسان من الطبيعة ؟ وكيف تنتج
الروح من المادة ؟ بقوله أعطنى أولا إجابة عن سؤال كيف يمكن للمادة
أن تنتج من الروح ؟ إذا لم تستطع على الأقل أن تجد إجابة عقلية على

هذا السؤال ، فانك سوف تدرك ان السؤال المقابل يفضى فى الاتجاه الصحيح « (٣٣) » .

ويعمل فيورباخ تجريد الطبيعة فى الله « بسبب حب الانسان للراحة والسهولة اللتان يجعلانه يضع محل الزمان « الازلية » ومحل الحركة « النهائية » ومحل الطبيعة « الألوهية » ومحل الحركة « المكون الدائم » والى نفس الحاجات الذاتية فان البشر يستبدلون بالعيانى « المجرى » ، بالحنس « الفهم » ، « بالمتعدد » الواحد . وفى المقابل يبين فيورباخ ان (« الله ليس العالم الا فى الفكر ، ان الفرق بين الله والعالم ليس سوى الفرق بين الروح والحواس ، بين الفكر والرؤية المباشرة » . ومن يريدون تمثيل الله ككائن موجود خارجنا ولا يعترفون مع ذلك بحقيقة الوجود الحسى فان موقفهم مرفوض عند فيورباخ : « الا يعترفون اذن بانه ليس هناك وجود خارج الوجود المصنوع ؟ هل لدينا دليل آخر على وجود مستقل عن الفكر سوى التجربة الحسية ؟ » .

واذا كانت الطبيعة - عند اللاهوتيين - منفصلة عن جسدتها وماديتها تصبح هى الله فان فيورباخ يرفض « اشتقاق الطبيعة من الله باعتباره مثل اشتقاق الأصل من الصورة أو الشئ من فكرته . فالتدليل على ان شئنا ما من الأشياء موجود معناه فقط : ان هذا الشئ ليس محض فكر ، لكن هذا البرهان لا يمكن ان يستمد من الفكر نفسه . كى يأتى الوجود ليضاف الى موضوع الفكر ، يجب ان يأتى شئ ما مختلف عن الفكر ليضاف الى الفكر نفسه .

ان مثال « الفرق بين المسألة جنية الخيالية والمسألة جنية الواقعية » الذى اختاره كانط فى نقد الدليل الانطولوجى كشرح دقيق للفرق بين الفكر والوجود ، والذى سخر منه هيجل ، ان هذا المثال كما يقول فيورباخ صحيح تماما ، ومن ثم فهو يوافق عليه ويستخدمه فى مبادئ

فلسفة المستقبل : فائمة جنية الاولى « الخيالية » لا املك بعضها الا فى العقل ، بينما املك الأخرى « الواقعية » فى يدى ، الاولى ليست موجودة الا بالنسبة لى فقط بينما الأخرى موجودة بالنسبة للآخرين أيضا ، يمكن أن تحس وإن ترى ، أن ما يوجد بالنسبة لى ، وبالنسبة للغير فى وقت واحد ، والجميع متفقون عليه ، أى ما يتعدى شخصى يصبح كليا وكوتيا « (٣٤) .

يبدأ فيورباخ من مقدمة واضحة هى أن الطبيعة تمثل الحقيقة الاولى والفكر هو الحقيقة الذاتية ، وأن العلاقة الصحيحة بين الفكر والوجود هى أن الوجود موضوع وأن الفكر محمول ، فالفكر ينبثق (يصدر) عن الوجود ولا ينبثق الوجود من الفكر . وعلى الفلسفة أن تبدأ من الوجود لا الوجود المجرد ، لكن الوجود العيى ، أى الطبيعة . ويرى ماركيز أن تحرير الانسان وهو المهمة الأساسية لفلسفة المستقبل يحتاج الى تحرير الطبيعة ومن هنا فإن فيورباخ من هؤلاء الفلاسفة الذين اتخذوا نقطة بداية آرائهم من حالة الانسان الفعلية فى الطبيعة فادركوا بناء على ذلك أن الحلول المثالية باطلة « (٣٥) . فقد ارتكب هيجل جريمة لا تغتفر فى حق الفرد اذ شيد عالما للعقل على أساس من انسانية مستعبدة ، ويجهر فيورباخ بقوله أنه على الرغم من كل تقدم تاريخى فإن الانسان لا يزال مفتقر الى الاعتراف به ، والحقيقة التى تصادفها الفلسفة فى كل مكان هى العذاب « هذا العذاب لا المعرفة هو الذى يحتل المكانة الاولى فى علاقة الانسان بالعالم الموضوعى . أن الفكر يسبقه العذاب وليس لنا أن ننظر أى تحقيق للعقل ما لم يتلاشى العذاب . أن فيورباخ يتخذ من الطبيعة أساسا وسيطاً للتحرير الانسانية فالطبيعة تسلب الفلسفة أوتفيتها وتحققها . وعذاب الانسان علاقة « طبيعية » بين الذات الحية وبيئتها الموضوعية لأن الذات تقف فى مقابل الموضوع الذى يطغى عليها . أن الطبيعة تشكل الانا وتتحكم فيه من الخارج أساسا لتحول سلبيته من مصدر للحرمان والالم الى مصدر للوفرة والمتعة « (٣٦) .

فى كل مكان تقوم الطبيعة بوصول اكثر الاشياء جمالا وعمقا بما هو عادى فى الحس الانسانى ، وعلى هذا فان الانسان يفكر بما ينسجم مع الطبيعة ويتبع نهجها اذا ما ربط أقصى موضوعات الفكر علواً بأكثر الحاجات والظواهر العامة للطبيعة » ان على الانسان كما يقول فيورباخ ان يبدأ من هنا - من الطبيعة - من اقل الاشياء وسوف يجد مادة للتأمل والفكر ، يقول : « حتى فى ابعاء الحيوانات فأننا نجد غذاءً روحياً ومادة للتأمل (٣٧) ان وضوح فيورباخ هنا فى البدء من ادنى الموجودات يتعارض تماماً مع موقف افلاطون الذى اختار فى سبيل ايجاد مثال للطين والشعر . يقول فيورباخ : « فى الحقيقة اننى اضع المؤثرات الخيرة للماء الحقيقى محل مياه التعميد العقبية » والمياه الحقيقية هي صورة للوعى الذاتى ، وصورة للعين الانسانية . وهى المزة الطبيعية للانسان فهو يلم نفسه للباء فى صورته الحقيقية العارية (المجردة) وتخفى كل الأوهام الخارقة فى الماء ، وهكذا انطفأت شعلة الذبابة الفلكية الوثنية فى المياه الفلسفية الطبيعية الايونية وعلى سبيل المزاج يطلق فيورباخ على مذهبه « المعالجة المسائية الهوائية » *pneumatic pydrotherapy* (٣٨) .

ويمكن ان نقف هنا وقفة اظننها هامة نشير فيها الى ان فلسفة فيورباخ فى الطبيعة وفى الانسان قد تخللت كلا من الفلسفات المعاصرة : البادية الجدلية وكذا الوجودية سواء بشكل مباشر أو غير مباشر . ويمكن بيان العلاقة بين طبيعة فيورباخ الانسانية من جهة ومادية ماركس الجدلية من جهة ثانية من خلال تصور كل منهما لمفهوم « الطبيعة » . اما فيما يتعلق بنقاط الاتفاق او الاختلاف مع الفلسفة الوجودية فأننا سنجدها فى مفهوم فيورباخ للانسان فى الفصول التالية .

ومفهوم الطبيعة عند فيورباخ هو النقطة الصلبة فى فلسفته وهو الأساس المادى لها الذى تحمس له الماديون . ولكن يبدو ان هذا الحساس لم يستمر للنهائية تجاه هذه الفلسفة التى وصفت عندهم حيناً بأنها

« نصف مادية » وحيناً آخر بأنها « مادية ميتافيزيقية » مقابل « المادية التاريخية » ومرة ثالثة تسمى « مادية مثالية » أو « مادية آلية » وغير ذلك من التسميات وما أكثرها .

ان ما تقدمه لنا كتابات الماركسية ومؤلفات الماركسيين من تصور عن فلسفة فيورباخ فى الطبيعة ، وما تحدده من تصور للمجتمع ربما يفسر تصورها هى الخاص والمحدد للطبيعة والمجتمع بقدر ما توضح فهم فيورباخ فى المنظور الماركس ، وتلقى لنا ضوءاً ينير الطريق لبيان مفهوم الطبيعة الفيورباخى من وجهات نظر متعددة ومن زوايا مختلفة . ومن هنا يجب ان نعرض بحذر ويوعى الخلافات الدقيقة بينهما . يقول لينين فى « المادية والمذهب النقدي التجريبي » : « انه فيما يتعلق بالمادية ووجود الطبيعة قبل الانسان فالمرء يتعامل مع ماركس وانجلز وفيورباخ (٣٩) وهو يستشهد برأى فيورباخ » الذى يعلم الجميع انه كان مادياً توصل بفضل ماركس وانجلز الى فلسفتها المادية » يقول : « كتب فيورباخ فى رده على ز. هايم : « ان الطبيعة ليست موضوعاً للإنسان او للعقل ، انها بلا شك بالنسبة للفلسفة التأملية ؛ و على الأقل بالنسبة للكانطية شئ فى ذاته ، وهى فى هذا المعنى تجريد عار عن كل حقيقة ولكن الطبيعة هى السبب فى سقوط المثالية . ان علوم الطبيعة فى وضعها الحالى تعود بنا الى النقطة التى كانت فيها الشروط الضرورية للوجود البشرية لا تزال معدومة ، حيث الطبيعة ، اعنى الارض لم تكن بعد موضوعاً للعين والذهن البشريين ، وحيث كانت الطبيعة نتيجة لذلك وجود لا انسانى مطلق . وتستطيع المثالية ان ترد على هذا قائلة ولكن الطبيعة هى كذلك مجرد وجود تتصوره انت من قبلك . وهذا حق لك ، لا ينجم عن ذلك ان هذه الطبيعة لم توجد فى وقت ما بصورة فعلية بالضبط كما انه لا يترتب على عدم وجود سقراط وافلاطون بالنسبة لى عندما لا افكر فيهما انهما لم يكن لهما وجود حقيقى فى وقت ما بدونى » (٤٠) .

وفى كتب الفلسفة الماركسية نجد التأكيد على ان الطبيعة هى أساس الفلسفة الانثربولوجية عند فيورباخ ، الذى يؤكد على ان الطبيعة هى الواقع الوحيد والانسان هو نتاجها وتماها ، وفى الانسان تحس الطبيعة ذاتها . وما يجب الاشارة اليه هنا هو ان مفاهيم : « الوجود » ، « الطبيعة » و « المادة » و « الواقع » تمثل جميعها رموزا مختلفة لمعنى واحد . ان تنوع ظواهر الطبيعة يمكن ارجاعه الى شئ واحد ، او الى مادة اولى متجانسة ، والماهية متنوعة ايضا كالوجود . والطبيعة خالدة ، فما يظهر فى الزمان هو الاشياء الفردية فقط ، انها لا نهائية فى المكان ، والمحدودية الانسانية وحدها تضع حدودا لامتدادها .

ان فلسفة فيورباخ فى الطبيعة تبين « فهمه الأكثر عمقا من فهم الماديين السابقين لوحدة الطبيعة وتنوعها » باعتبار انه لم يخرج عن اطار « المادية الميتافيزيقية » وقد ظهر هذا جليا فى تعريفه للطبيعة . يقول ماركس : « ان فيورباخ لا يتحدث عن عالم الانسان (يقصد المجتمع) ، بل يلوذ على الدوام بالطبيعة الخارجية والأكثر من ذلك بطبيعة لم تقهر بعد من قبل الانسان (٤١) » . ان اهتمام فيورباخ مركز على علاقات الانسان مع الطبيعة ، ومن هنا تصويره الانثربولوجى (القائم على علاقات البشر فى الطبيعة مع البشر الآخرين وليس البصور الاجتماعى ، فالفرد عنده كائن غير متميز اجتماعيا مفهوما فى عمومية (وهذا عبثة تجريد) . وبحكم تصور فيورباخ غير التاريخى وغير الجدلى للطبيعة والفرد والمجتمع وعلاقات الفرد مع الطبيعة ومع البشر الآخرين فان فيورباخ ينتهى ورغم نقده للمثالية وتأكيديه اولية الانسان العيانى والطبيعة المحسوسة الى مادية ميكانيكية تحتفظ بطابع ميتافيزيقى ، الامر الذى يجعله عاجزا عن بلوغ تصور صحيح للمسائل الاجتماعية والايديولوجيا وعن اعطائها حلا صحيحا « (٤٣) » .

ان الموقف الانسانى الذى يمنع فيورباخ من اجراء تحليل صائب

للمعضلات الاجتماعية يوضح الطابع المثالي واللاهوتى لتصوره للتاريخ والطابع الميتافيزيقى لماديته ، والاتصال القائم عنده بين المادية والتاريخ ، هو مادمى لكنه لا يدخل التاريخ فى حسابه ، وحين يعالج مسائل تاريخية يتبنى وجهة نظر ليست مادية بل مثالية ، ثمة انفصال كامل بين المادية والتاريخ عنده (٤٣) . والسبب العميق لهذا الرفض للفلسفة فيورباخ ، لماديته شبه الميتافيزيقية والانثربولوجية ، هو أن فيورباخ لا يستطيع بوصفه مفكرا بورجوازيا ان يصل الى نظرية ثورية برغم ان نظريته تمثل اعلى درجة يستطيع بلوغها الفكر البورجوازي ، فيورباخ يتوقف بحكم موقعه الطبقي عند مادية ، تسوقه بالضرورة من حيث انها غير جدلية وغير تاريخية الى اعطاء المشكلات حلا طويالويا ومثاليا « (٤٤) » .

ويصل الفهم الماركسى الى اقصاه فى القول بان « النزعة الانسانية عند فيورباخ تركز على خرافة هى الطبيعة الخالصة . فالطبيعة والموضوع بيدوان له وقد اعطيا بالنسبة الى كل الابدية » فى توافق غامض مع الانسان لا يستطيع ادراكه الا الفيلسوف . والموضوع يطرح كموضوع من موضوعات الحس . لا يحتاج لنشاط المجتمع او الفاعلية . فالطبيعة عند فيورباخ هى طبيعة الغابة العذراء او طبيعة جزيرة مرجانية انبثقت حديثا فى المحيط الهادى ، ان عيوب مادية فيورباخ . كما يرى ماركس مرتبطة جوهريا بكونه يتصور العلاقات الانسانية لا كعلاقات اجتماعية تحددتها صراعات الطبقات بل كعلاقات عامة للانسان مع الطبيعة ومع البشر الآخرين . صحيح انه كان يلج على الطابع العيائى للانسان والطبيعة والعلاقات الانسانية ، ولكن بما انه لم يكن يعتبر الحياة الانسانية من وجهة نظر « البراكسيس » الفاعلية التى تحول الانسان والطبيعة نعا فقد كان مساقا الى ان يرى فى الانسان كائنا حسيا ومتأملا فى الطبيعة ليس باعتبارها موضوعا للفعل بل باعتبارها موضوعا للتأمل (٤٥) . ان موقفه يبين فى نفس الوقت مع تصوره للانسان والطبيعة ظابع ماديته التى بما انها

يست جدلية ولا تاريخية فهي تبقى مثالية فى كل ما يتعلق بالمسائل الاجتماعية .

هذا التصور الذى يقدم لفلسفة فيورباخ عند الماركسيين وأحيانا يقدم بصورة أخرى مخففة كالتالى : لقد ظل فيورباخ ماديا فى تصوره العام للعالم ، ولكنه كان مثاليا فى تصور تطور التاريخ ذلك التصور الذى يدلنا عليه موقفه المناهض للثورة الذى كان يطبع بشكل خاص مذهبه الاجتماعى .

والحق ان علاقات ماركس وفيورباخ لا يمكن أن تنحصر فى نقطة محددة لأن موقف الأول من الأخير تغيرا كثيرا أثناء تطوره الفكرى ، فهو يشيد به تماما فى البداية خاصة فى تحليله للدين على أساس مادى (حتى ١٨٤٤) . وماركس حين يعرض للعلاقات بين الدولة والمجتمع ينقد فلسفة الحق الهيجلية انطلاقا من نقد فيورباخ للمثالية وتصورها عن الاغتراب ، أخذ على فيورباخ كونه لم يطبق نظريته على دراسة المسائل السياسية والاجتماعية . ثم تجاوزه بعد ذلك وبع تمايز فلسفة ماركس عن فيورباخ فانه لا يخضع فلسفة فيورباخ للنقد العميق الذى يسلطه على فلسفة هيجل . ذلك لأنه مازال يعتمد الى حد ما على العناصر الأساسية فى فلسفته ومازال يقدره أعظم تقدير ، وبعد عدة شهور من إقامة أسس المادية الجدلية والتاريخية أدرك ماركس بشكل واضح الفرق العميق الذى يفصل تصوريهما وعرض هذه الفروق بطريقة لازعة فى اطروحات عن فيورباخ (٤٦) .

ومع هذا فانا لا نعدم وجود تفسيرات ماركسية أخرى تدافع عن موقف فيورباخ واتجاهه للطبيعة « لقد كان فيورباخ لا يرتاح الا للعزلة مع الطبيعة ولكنه لم يكن رغم ذلك يفتقر الى الروح القتالية ، فقد كان مع جاليليو يعتبر المدينة مسجن العقول التاملية ، أما فى حرية الحياة

الرفية فان كتاب الطبيعة مفتوح لكل من يتمتع بقدر من الذكاء يمكنه من قراءته (٤٧) . وقد كتب فى شذراته عام ٣٦ - ١٨٤١ يقول : « انظر هنا حيث المنبع الخاص بالطبيعة ، فان اريل اخيرا التراب الذى لم تلقى به الفلسفة الرسمية فى برلين داخل غدتى الصنوبرية فقط بل الوقت به أيضا داخل عيني . لقد تعلمت فى جامعة المانية ما هو علم المنطق ولكن ما هو علم البصريات ، فن النظر ، هذا ما تعلمته فى قرية المانية . يقول مهنخ ان فيورباخ كان يحب العزلة فى الريف لا لانه يؤمن بالحكمة القديمة القائلة ان السعيد هو من يعيش مغمورا ، بل لانه يجد فى الطبيعة العزم الذى يمكنه من مواصلة النزال » (٤٨) .

ان احتمال النقد الماركسى لفيورباخ لن يتأتى الا بعرض مفهوم الطبيعة عند ماركس او ما يمكن ان يطلق عليه « المفهوم المجتمعى للطبيعة » الذى يمكن عن طريق بيانه توضيح جوانب فلسفة الطبيعة عند فيورباخ بمعناها الانسانى ، الذى ربما لا يتعارض مع المعنى الاجتماعى للطبيعة عند ماركس بل يؤسسه ويوضحه ، فالعالم الحسى الذى يخطط بنا ليس موضوعا معطى من الأزل ويبقى دوما مماثلا لذاته ، بل هو نتاج الصناعة والعلاقات الاجتماعية ، انه نتاج تاريخى ، نتيجة عمل سلسلة من الأجيال يقول ماركس مؤكدا أهمية دور قوى الانتاج فى تحول العلاقات بين الانسان والطبيعة : « يكفى ان ترى كم تتحول الطبيعة البهائية حين تصير بلدا زرعيا وبالأحرى حين يتحول هذا الأخير الى بلد صناعى فضلا عن ذلك . فمن الصعب ان نتصور الى أى درجة ستكون الطبيعة شيئا آخر لو توقف البشر عن الشغل مدة سنة فقط » . وهو يرى ان تحول حاجات الانسان هو الذى حسن صناعته وتجارته وعدل نظامه الاجتماعى عما كان عليه الحال قبل الصناعة والتجارة » (٤٩) . أى انه يؤكد على دور العمل ، فالفاعلية المادية ، الشغل ، الخلق المادى الدائم للبشر ، وبكلمة واحدة الانتاج هو قاعدة كل العالم الحسى كما هو موجود فى أيامنا بدليل انه اذا

توقف ولو لمدة سنة واحدة فإن فيورباخ لن يجد تغيرا ضخما فى العالم الحسى فقط بل سيندب بسرعة فائقة ضياع كل العالم الانسانى ، وضياح قدراته على التأمل بل قدرته على الوجود . ان شجرة الكرز مثلها مثل كل اشجار الفاكهة تقريبا قد نقلت واندسجت فى مناطقنا بفضل التجارة . مذكرون قليلة فقط . وبفضل هذا العمل الذى قام به مجتمع محدد فى عصر محدد صارت جزءا من الطبيعة التى لدى فيورباخ .

ويمكن ان نجد فى تصور فيورباخ للطبيعة ما يقرب معناها من المعنى الاجتماعى ، وما يجعل انتقادات ماركس لتصور فيورباخ « الشاعرى الرومانسى » للطبيعة لا مبرر لها . فتجد فيورباخ يكتب فى « ماهية المسيحية » : يمكن « نهجى فى ارجاع ما فوق الطبيعة الى الطبيعة عن طريق الانسان ، وارجاع ما هو فوق البشر الى الانسان عن طريق الطبيعة ، على اساس من حقائق وامثلة تجريبية وتاريخية خاصة بالخبرة » (٥٠) . وهو يصحح مسار فلسفته ، اى مسار الفترة المثالية التى مر بها بقوله حدث ان تمسكت يوما بالتفكير على انه الهدف من الحياة ولكنى الآن اتسك بالحياة على انها الغرض من التفكير ، لا تتوقف الفلسفة الحقيقية على تأليف الكتب ، ولكن على صنع الانسان ، وذلك ينتج من البدء بالطبيعة وبصفة خاصة الطبيعة التى مرت عليها يد الانسان (الطبيعة الانسانية) . . ويمكن ان يكون الانسان مشتقا من الطبيعة ، ولكن الانسان من حيث انه انبثق مباشرة من الطبيعة فانه كان مجرد كائن طبيعى ، ليس انسانيا ، فالانسان هو نتاج الانسان والثقافة والتاريخ . بل ان هناك نباتات ، وحيوانات عديدة قد تعيرت بفعل الرعاية الانسانية » (٥١) .

لم يكتب فيورباخ كما يتصور البعض بالتأمل الحالم للطبيعة . بل قدم مذهباً طبيعياً متكامل الأركان . ومهما أطلق على فلسفته من اسماء فإن مفهوم الطبيعة سيظل المفهوم الرئيسى والاساسى فى هذه الفلسفة التى عرفت بالحسية حيناً وبالمادية حيناً آخر . والطبيعية *Naturisme*

هى الاسم الذى يفضلهُ فيورباخ والذى اطلقهُ على فلسفته الجديدة فى الطبيعة والانسان . وهذا يتضح من رد فيورباخ السابق الاشارة اليه على ر . هايم الذى ينتقد فيلسوفنا بقوله : الطبيعة والعقل بالنسبة اليه منفصلان تماما ، وبينهما هوة عميقة لا يمكن عبورها « وهو يعتقد فى هذا النقد على الفقرة [٤٨] من « ماهية الدين » التى تقول : « لا يمكن تصور الطبيعة الا من خلال الطبيعة ذاتها ، وضرورتها ليست ضرورة بشرية او منطقية ولا ميتافيزيقية او رياضية . والطبيعة وحدها هى الكائن الذى لا نستطيع ان نطبق عليه اى قياس بشرى ، على الرغم من اننا نقارن ظواهرها ونطلق عليها اسماء كى نجعلها مفهومة بالنسبة لنا ، وعلى العموم فاننا نطبق عليها تعبيرات وتصورات بشرية كالنظام والغرض والقانون ، ونحن مجبرون على ذلك بسبب اللغة (٥٢) . ويتساءل لينين ماذا يعنى ذلك ؟ هل يعنى انه لا يوجد نظام فى الطبيعة مثل تتابع الفصول ، وهل يعنى انه لا يوجد تناسق بين الرئتين والهواء وبين الضوء والعين ؟ وانه لا يوجد قانون بحيث تتحرك الارض فى مداراتها وتكمل دورتها حول الشمس ؟ ويضيف ما المقصود اذن بالفقرة السابقة عند فيورباخ ؟ : انه يقصد التمييز فقط بين ما يخص الطبيعة وما يخص الانسان ، فالفقرة السابقة لا تنكر وجود اشياء فى الطبيعة تقابل النظام والغرض والقانون ، انها تنكر فحسب التماثل بين الفكر والوجود ، اى انها تنكر ان النظام والهدف والقانون توجد فى الطبيعة تماما كما هى عليه فى ذهن الانسان ، فهى ليست سوى كلمات يترجم بها الانسان افعال الطبيعة الى لغته الخاصة كما يتوصل الى فهمها . وليست هذه الكلمات خالية لا من المعنى ولا من المضمون الموضوعى ، ويجب كما يقول فيورباخ : ان نفرق بين الاصل « الطبيعة » والترجمة « الفكر » (٥٣) .

وتوضيحا لذلك يقول ان النظام والغرض والقانون بالمعنى البشرى تعبر عن شئ اتفاقى : « ان التالىة Theism يستدل مباشرة من الطابع العرضى للنظام والغرض والقانون فى الطبيعة ، ويبدأ على وجود كائن

مختلف عن الطبيعة ينخلع النظام والغرض والقانون على الطبيعة التي هي عماء *dissalute* فى ذاتها ، وغير مبالية بأى تحديد ، ان عقل المعتقدين فى الله هو عقل مناقض للطبيعة ، مجرد تساما من أى فهم لمساهمة الطبيعة ، فهو يقسم الطبيعة الى وجودين الأول مَادى والثانى صورى أو روحى « (٥٤) » .

يبدو فيوريباخ هنا وكأنه يكمل أفكار اسبنيوزا ويواصل مهمته فى تحديد العلاقة بين الله والطبيعة ، اتنا نجد عند اسبنيوزا « ان الناس اعتادوا تسمية العمل الذى يجهلون سببه عملا الهيا ، ويظنون ان قدرة الله أو عنايته تظهر اذا حدث فى الطبيعة شئ خارق للعادة . وهم يعتقدون ان اوضح برهان على وجود الله هو الخروج على نظام الطبيعة . فهم يتخيلون قدرة الله كقدرة ملك عظيم وقدرة الطبيعة كقوة غاشية . ويوضح اسبنيوزا انه :

— لا يحدث شئ يناقض الطبيعة ، فالطبيعة تحتفظ بنظام ازلى لا يتغير .

— اتنا لا نستطيع ان نعرف بالمعجزات ماهية الله أو وجوده ، أو العناية الالهية ، على حين اتنا نستطيع ان نعرفها بطريقة افضل عن طريق قانون الطبيعة الثابت الذى لا يتغير .

— ان الكتاب نفسه لا يعنى بأمر الله وبمشيئته ومن ثم بالعناية الالهية سوى نظام الطبيعة ذاته بوصفه نتيجة ضرورية للقوانين الالهية (٥٥) .

والمعجزة عند فيوريباخ — كما هي عند اسبنيوزا — نفى أو خرق للقانون الطبيعى والضرورى . فهو يرجعها الى حهل قوانين الطبيعة التى كثيرا

ما يتخذ منها اللاهوتيون موقفا عدائيا ، فالقديس أوغسطين - كما يقول
بمثله مثل جميع القدماء - كان يحيا فترة لم يتقدم فيها العلم الطبيعى
ومن هنا كان يخلط بين الطبيعة والمعجزة ، كما ترى فى كتابه « مدينة
الله » حيث صارت المعجزة طبيعيا والطبيعة أعجازية (٥٦) .

ان المعجزة تقف حائلا بين اللاهوتى والعقلانية ، « ونحن نجد ان
كبير الاساقفة فى الجزء الثانى من « فاوست » لجوته يكتب صانعا عبارة
الصليب : ماذا ؟ انتم تجرؤون على التحدث عن الطبيعة ، الروح ؟
لم يسمح أبدا بالتحدث هكذا لمسى ، لأن الروح والطبيعة اتبا
مخلوقا خنثويا شيطانيا هو الشك ؟ (٥٧) . ولذا يتساغل فيوريخ مستنكرا
كيف يأتى للاهوتى الحصول على فكرة تكون عقلانية عن الطبيعة ؟
انه اذا توصل الى تلك الفكرة فلن يكون فى هذه الحالة لاهوتيا ،
فالمعجزة المكتملة حقيقة لن تكون أبدا برهانا على القدرة الكلية التى
تعزى الى الله ، يكفى من أجل هذا ان نملك اليقين ، ومن هنا يستشهد
فيوريخ بقول أوريل أوغسطين : « اذا ائكرت، جوهر المعجزة فانك بهذا
تنكر جوهر الدين » .

ويرتبط تفسير فيوريخ للمعجزة - باعتبارها نفيا للقانون الطبيعى
وجهلا بالطبيعة - بنفى العناية الالهية . وهذا ما يغضب ناقده « مولر »
الذى يوجه اليه اقدح انواع السبب . ينفى فيوريخ المعجزة ويؤكد عدم
وجود عناية مساوية Providence . وهو يفرق بين نوعين من
العناية :

١ - العناية الطبيعية Providence Naturelle

٢ - العناية الدينية Providence Religieuse (٥٨) .

ويؤكد فيوريخ العناية الطبيعية ، تلك العناية التى تهتم بكل

المخلوقات مثل : الزهور والطيور والأسماك ، العناية التى تمثل الطبيعة المشخصة ، انها حركة المد والجزر التى تكون الطبيعة : حيث زهرة اليوم تذبل غداً ، والعصفور الذى يغرد الآن يصمت غداً . بينما العناية الالهية التى تستحوذ على الانسان ترتفع به فوق الجذر والمد ، معطية له الأولوية ، فانها أبداً لن تصنع معجرات من أجل الحيوانات (٥٩) . وهو يقول : « ان ما يدعو الانسان غائبة الطبيعة ويتصوره او يفهمه على انه كذلك ليس فى الواقع شيئاً آخر سوى وحدة العالم ، تناسب الأسباب والنتائج ، أى الترابط والتواصل الذى توجد وتتفاعل فيه كل موجودات الطبيعة (٦٠) » .

وعلى هذا يرى فيورباخ ان اشتقاق الطبيعة من الله مثل اشتقاق الأصل من الصورة أو الوجود من الفكر ، ويمكن بناء على ذلك ان نقول ان الاعتراف بالقوانين الموضوعية فى الطبيعة يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالاعتراف بالواقع الموضوعى للعالم الخارجى فالموضوعات والأجسام والأشياء هى التى تتعكس على أذهاننا ، وعلى هذا فان أى اتجاه آخر ينكر القوانين الموضوعية والسببية والضرورة فى الطبيعة ينسب الى التيار الايمائى ذلك الاتجاه الذاتى فى مسألة السببية واستنباط نظام الطبيعة وقوانينها من الشعور والفعل والمنطق ، وهو لا يفصل العقل نبشرى عن الطبيعة فقط ولا يواجه ذلك العقل بالطبيعة ، بل يجعل الطبيعة جزءاً من العقل بدلاً من ان يعتبر العقل جزءاً من الطبيعة (٦١) .

الطبيعة والدين :

يؤكد فيورباخ ان « الطبيعة هى الموضوع الأول والأساسى للدين وذلك فى الفقرة الأولى من « ماهية الدين » والمحاضرة الرابعة من « محاضرات فى ماهية الدين » : فالكائن الذى يختلف عن الانسان ويستقل عنه ، الذى تحدث عنه فى « ماهية المسيحية » الكائن الذى ليس له

صفات بشرية ، وليست له فردية بشرية ، ليس شئنا آخر سوى الطبيعة .
 « ان الشعور بتبعية الإنسان للطبيعة هو مصدر الدين » (٦٢) والكائن
 المقدس الموحى به فى الطبيعة ليس الا الطبيعة نفسها وقد تجلت بقوة
 لا يمكن مقابومتها ككائن مقدس . ان الله الطبيعة ليس الا انطباعا أو تعبيراً
 عن قدسية الطبيعة . ويرفض فيورباخ الاعتقاد القائل بأن هناك كائناً
 آخر فى الطبيعة ظاهر أو متميز عن الطبيعة ذاتها أو أن الطبيعة يملؤها
 ويحكمها كائن مختلف عنها « أن الطبيعة إذا ما نظرنا إليها على ضوء
 مثل هذا الاعتقاد فإنها ستكون مملوكة لروح ولكنها روح الإنسان وخياله
 الذى ينقلها طواعية للطبيعة (أى روح الإنسان) ويجعلها رمزا ورمزاً
 لوجوده » (٦٣) .

ويمكن توضيح ذلك بالقول بأن الطبيعة ليست فقط هى الموضوع
 الأول والأصلى للدين ، لكنها المصدر الأخير والمستمر له . ومن هنا فإن
 الاعتقاد بأن الله وجود خارق للطبيعة ومختلف عنها ويوجد خارجها ككائن
 موضوعي ؛ هذا الاعتقاد ليس له من مصدر الا فى الحقيقة القائلة بأن
 الكائن الموضوعي الذى يوجد فعلاً خارجاً عن الإنسان أى خارج العالم
 أو الطبيعة هو فى الأصل الله . ان قضية فيورباخ الأساسية وكما يتضح
 فى كل فقرة من « ماهية الدين » هى بيان عكس هذا الاعتقاد .
 فوجود الطبيعة ليس مبنياً على وجود الله كما يتصور الفلاسفة التاليفيين ،
 لكن وجود الله أو بالأحرى الاعتقاد فى وجوده مبنى على وجود الطبيعة .

ويعد فيورباخ فى « ماهية الدين » - بشكل تاريخي وباستشهادات
 عديدة - الى تأكيد بخلود الطبيعة « فإذا كان الله كائناً خالداً فإننا نقرأ
 فى الانجيل : يمضى جيل ويتبعه جيل آخر ولكن الأرض باقية الى الأبد .
 فى كتب زنادافستا يعبر عن الشمس والقمر بوضوح على أنهما خالدين
 بسبب استمرارهما فى الوجود . قال Jnsca (من سكان بيرو) الى
 راهب من الدومنيكان : انك تعبد الهات على الصليب ولكنى أعبد

الشمس التي ابدأ لن تموت « (٦٤) . وبالطبع ليس هذا المكان مجال مناقشة فلسفة فيورباخ الدينية ، انما نبين فقط ابعاد مفهوم الطبيعة الذي عده أساس الدين ، « فالله وهو كائن كلى وغير قابل للتغير ، لكنه هو نفسه الشمس التي تشرق على كل الناس والكائنات وعلى الأرض ، وهو نفسه السماء التي تحتوى عليها جميعا » . يقول Ambrosius « ان الطبيعة العامة تبرهن على ان هناك الها واحدا لأن هناك عالما واحدا ، ويقول بلوتارك : « تماما مثلما يشترك الجميع فى السماء والقمر والأرض والبحر ، مع ان كل فرد يدعوها بأسماء مختلفة (٦٥) . ومع ان الله خالق الطبيعة نتجيه ونمثله ككائن مختلف عن الطبيعة ، فان ما يتضمنه ويعبر عنه كما يقول فيورباخ ليس الا الطبيعة .

ومقابل ما يشير اليه القديس بولس من ان العالم هو العمل الذى يمكن من خلاله ان نفهم وجود وكيثونة الله لأن ما ينتجه المرء يحتوى على كينونته ويظهر ما هو قادر على فعله . فان فيورباخ يرى ان ما لدينا فى الطبيعة وما لدينا فى الله اذا ما تخيلناه فقط على انه خالق أو سبب للطبيعة ليس كائنا أخلاقيا وروحيا ولكنه كائن فيزيقى طبيعى فقط . صحيح ان خالق الطبيعة يتمتع بالعقل والارادة ولكن الذى ترغب فيه ارادته والذى يفكر فيه عقله لا يتطلب ارادة وعقلا ولكن قوى وحوافز آلية وفيزيكية وكيميائية ونباتية وحيوانية فقط (٦٦) ، ومن الواضح كما يقول فيورباخ اننا ندين فى البقاء الى الآثار والصفات والقوى الخاصة بالكائنات الطبيعية (المسببات) : ومن هنا نصل الى نتيجة هى اننا ندين باصلنا الى الطبيعة فهل يمكن لبدائتنا أو اصلنا ان يكمن خارج ذلك الا نكون منها ؟ ياله من تناقض (٦٧) .

ويرى فيورباخ ان كل الصفات والتعريفات الخاصة بالله والتي تجعل منه كائنا موضوعيا حقيقيا ليست الا صفات جردت من الطبيعة وتفتقر مسبقا للطبيعة . ومقابل هذا المحتوى الموضوعى للطبيعة نجد المحتوى

الذاتى الذى نلتقى به فى الديانة القديمة فاعباد الربيع والصيف والخريف والشتاء لها تأثير على الانسان . فظواهر الحزن والاسى مرتبطة بموت انسان والدفع والسعادة بميلاد طفل او عودة النور والدفع بعد برد الشتاء وبعد حصاد واقر ، والخوف من ظاهرة فرعية كل هذه العواطف الطبيعية البسيطة تمثل المحتوى الذاتى للطبيعة .

هذا التوضيح بين المحتوى الذاتى والموضوعى للطبيعة هام فى بيان نقطة أساسية حول فهم فيورباخ للطبيعة ، ذلك ان اعتماد الانسان على الطبيعة كان معناه ان عوامل الطبيعة لا تؤثر فى شكله الخارجى فحسب وانما تؤثر فى جوهره حتى ان الهواء الذى يتنفسه لا يؤثر فى رئتيه فقط بل فى عقله ايضا واشعة الشمس لا تضيء البصر وانما تضيء الروح والقلب . وكان هذا معناه ايضا ان فيورباخ يكره الفصل بين الانسان والطبيعة مما يقرب بينه وبين القائلين بدين الطبيعة .

وبالرغم من ان فهم فيورباخ للدين يقترب من فهم القائلين بدين الطبيعة ، الا ان دين الطبيعة يحتوى على عناصر لا يقبلها فيورباخ . فعلى الرغم من ان الهدف الرئيسى من دين الطبيعة - كما يوضح الاسم - هو الطبيعة ذاتها وليس شيئا آخر الا ان الانسان فى مراحله الاولى - مرحلة دين الطبيعة - لم تكن الطبيعة تمثل له هدفا مثلما هى فى الواقع ، لكنها كانت ما بدا لعقله مما جعل رغبانا تتخذ موقفا خارقا للطبيعة ويتعبّر آخر - يقول فيورباخ : لم يكن دين الطبيعة يخلو من الخرافات «(٦٨)» ومن هنا فهو يميز مذهبه عن دين الطبيعة بقوله : انا لا اؤله الطبيعة ، فليس فى دين الطبيعة اكثر مما فى الديانات الاخرى بما فيها المسيحية من حقائق . وهى ان الانسان معتد على الطبيعة منسجم معها ، وانه جزء منها وابن لها - كما يجب عليه ان يحترمها ويقدمها ليس كمصدر لفنائه وانما ايضا كمصدر لبقائه . لانه لا يتأتى للانسان ان يتجرد من كل الأهواء المتطرفة لرغبته فى البقاء او الخلود الا من خلال الطبيعة .

موضوعية واستقلال الطبيعة :

ينبغي علينا الوقوف هنا للفرقة بين معان متعددة ، تميز ثلاث اتجاهات رئيسية فى الفلسفة حول فكرة الطبيعة واستقلالها عن الوعى . وعلى ضوء ذلك نستطيع أن نحدد موقع « طبيعة فيورباخ » من تلك الاتجاهات . وما دفعنا الى ذلك الا التخطيط الشديد بين المفسرين والمشرح اللذين تناولوا فلسفته بالشرح والتعليق ، هذا التخطيط الذى أوجد اتجاهات متعددة فى تفسير فلسفة فيورباخ .

١ - الاتجاه المادى :

وهو الاتجاه الذى يرى فى فلسفة فيورباخ استمرارا للتيار المادى الذى يمثله ماركس وانجلز - أو مصدرا له بالطبع - مسبقا بالفلاسفة الفرنسيين فى القرن الثامن عشر . وان لم تكن مادية فيورباخ ميكانيكية بنفس درجة مادية القرنين ١٧ ، ١٨ - كما يرى أفاناسييف - اذا لم يكن يرى فى الطبيعة العمليات الآلية وحدها ، بل غيرها من العمليات ، حيث ارتفع بالنظرية المادية الى مستوى أعلى بمواصلة تقاليد الحسية اذ إن الانسان عنده يتلقى أول مدركاته الحسية للطبيعة من خلال الحواس » (٦٩) .

وهذا التفسير نجده لدى رجال اللاهوت الكاثوليكى وخاصة فى مقال « بالانتى » - « مشكلة الوجود عند فيورباخ » - الذى يبدأ بملاحظة أن كل أولئك الذين اهتموا بالاتجاه الانسانى عند فيورباخ/ سواء اكانوا ماركس وانجلز اللذين يزعمان تجاوزه ، أم كانوا من تلاميذه الارثوذكس من أمثال بولان وجودال اللذين حاولا استكمال عمله ، كل هؤلاء رأوا فى أصول فيورباخ الهيجلية السبب الرئيسى فى تردده ازاء المادية . و « بالانتى » يعرب عن رأى معارض تمام المعارضة لرأى هؤلاء ،

فبقدر ما عجز فيورباخ عن تجاوز الهيكلية يبدو واضحا انه ليس مثاليا بل ماديا فهو حين ينجذ واقع المسادة ، فانه لا يفعل هذا من اجل انكار واقع الفكر بوصفه فكرا ، بل من اجل النضال ضد تجريد الفكر الخالص كما يتصوره هيغل (٧٠) .

ويأتى « الأوجد » ثمرنر ليرى ان فيورباخ يكتفى بان يلبس « مادية الفلسفة الجديدة » الرداء الذى كان حتى الآن من خصائص « الفلسفة المطلقة » ، يلبس فيورباخ ماديته خصائص المثالية (٧١) . انه مهما كان حجم الاساءة التى تلحق الاتجاه الانسانى الفيورباخى - كما يقول ارفون - فانه من الصعب ، ان لم يكن من المستحيل تحويلها الى نظرية مادية . « (٧٢) » ومن هنا ذلك الارتباط الذى نلاحظه مثلا فى كتاب ف. ا. لانجه « تاريخ المادية » الذى يقول فيه : « ان فى هذا الأسلوب الاحادى لاعادة الاعتبار للانسان ، هناك سمة تتأتى من الفلسفة الهيكلية وتعمل على فصل فيورباخ عن الماديين . فالمادى الحقيقى هو ذلك الذى يكون مستعدا على الدوام لتوجيه انظاره نحو الكل الكبير للطبيعة الخارجية فى سبيل اعتبار الانسان موجة فى محيط حركة الهوىلى الخالدة للمادية ليست طبيعة الانسان سوى حالة خاصة فى سلسلة السيرورات الطبيعية للحياة » (٧٣) ، وعلى الرغم من القول ان فيورباخ ينتمى الى التيار التاريخى للمادية الا انه ليس من جماعة المادية المبجلة ، الاطباء الفيزيولوجيين : فوجت ، بشنر ، موليشيوت ، جماعة المبشرين المتجولين بالمادية ، هؤلاء الماديون الذين يحملون على اكتافهم المادية فى عبارة « الفكر نتاج الدماغ ، والدماغ يفرز الفكر ، كما يفرز الكبد الصفراء » (٧٤) ، كما يؤكد التوسير فى مؤلفه « من اجل ماركس » ان فيورباخ ليس ماديا رغم توجهه بالمادية .

وهناك من يرى ان فيورباخ ظل مقيدا بالمثالية - بشكل ما ويتفق كل من انجلز وستارك C. N. Starck على مثاليته ، الان كلا منهما

يحدد هذه المتالية بطريقة تختلف عن الآخر ، فبينما يراها ستارك فى اتجاه مذهبه العام وتصوره للوجود واساسه ، فان انجلز يرى ان ذلك بحث فى الاتجاه المخطىء ، ففيورباخ مثالى نعم ، لكن فى مسائل المجتمع ، اى ان مثاليته تتضح بمجرد ان تتجه فلسفته الى الدين والأخلاق ، ومن هنا فهو مادى فى نصفه الأسفل بينما نصفه الأعلى مثالى (٧٥) . ان فيورباخ فى فلسفته واتجاه يتوقف فى منتصف الطريق ، انه لا يثق فى لفظ المادية الفلسفى ، فلا يستطيع ان يتغلب على سوء الظن الفلسفى المعتاد بكلمة مادية (٧٦) . انه لا يتفق مع الماديين تماما رغم اعترافه بان المادية هى اساس الوجود والمعرفة الانسانية . ويعلق انجلز بان فيورباخ هنا يشيع الاضطراب فى المادية . بل ان انجلز يوافق على رايه القائل بانحطاط ذلك الشكل للمادية الذى تميز به القرن ١٨ لدى العلماء الطبيعيين ، لقد كان فيورباخ بلا نزاع على حق اذ رفض تحمل المسؤولية عن هذه المادية (٧٧) . ويعطى انجلز من جانبه مبررات لموقف فيورباخ النقدي من هذه المادية ويظهر ذلك فى ابرين هما :

(ا) ان العلم الطبيعى خلال عهد فيورباخ لا يزال فى بدايته ولم يصل الى نتائج واضحة نسبيا . . كيف كان فى استطاعة ذلك الفيلسوف الذى يعيش وحيدا فى الريف ان يقدر قيمة كشوف علمية نازع فى صحتها علماء ذلك الوقت . يقول انجلز : « ليس الخطأ اذن خطأ فيورباخ فى انه لم يتوصل الى ادراك النظرة التاريخية عن الطبيعة » .

(ب) ان فيورباخ على حق حين أكد ان المادية العلمية الطبيعية هى وحدها فى الحقيقة اساس صرح المعرفة الانسانية ولكنها ليست البناء ذاته ، ففي الماركسية نحن لا نعيش فى الطبيعة فقط بل فى مجتمع انسانى ، وهو بدوره له تاريخه من التطور ، وعلمه الخاص به ، لذلك انحصرت المسألة فى ايجاد التوافق بين علم المجتمع والاساس المادى ، ذلك ما لم يقم به فيورباخ . ويخلص انجلز الى ان هذا

العمل لم يكن من نصيب فيورباخ ، الذى ظل رغم الأساس المادى محبوبا داخل الأغلال المثالية التقليدية . وهى حقيقة يعترف بها فيورباخ نفسه فى قوله اذا اتجهت الى الوراء اتفقت مع الماديين ، اما اذا سرت الى الأمام خالفتهم « (٧٨) » .

٢ - الاتجاه الحسى التجريبي :

لقد تحول فيورباخ الى نزعة ان لم تكن مادية فهى نزعة حسية . هذا ما يشير اليه « جانيه » و « سيائى » (٧٩) . لقد كانت الحسية أكثر الأسماء التى استخدمها فيورباخ ، توفيقا للتعبير عن مذهبه من حيث انه جمع تحتها أجزاء متميزة من الناحية المنطقية فمن خلال الحواس كما يقول كامبكا أكد على علاقة المباشرة بما حوله من أشياء (٨٠) . ان فلسفة فيورباخ تجريبية تماما فقد فهم الاسهام الفلسفى له على انه تجريبى كما يؤكد فوجل Vogel فى مقدمته لترجمة « مبادئ فلسفة المستقبل » ففي عام ١٨٤٣/٤٢ قام بتصنيفه ما فى عقله ونشر مقالين مختصرين . تحدث فيهما عن أسس فلسفة الایحساس الجديدة (٨١) . ويقارن « لوفيت » بين حسية فيورباخ والمذهب الهيجلى المطلق (٨٢) .

ان فلسفة فيورباخ تذهب الى أن الادراك الحسى والحساسية والایحساس هى الأدوات الصحيحة للفلسفة والموضوع معناه الحقيقى لا يعطى الا بواسطة الحواس . وليس ثمة شئ مؤكد على نحو مباشر لا يدع مجالاً للشك ما عد موضوع الحواس والادراك الحسى والایحساس (٨٣) . فالحقيقة والواقع وعالم الحس كل هذه عنده أشياء متشابهة والوجود الحسى هو وحده الحقيقى الواقعى ، كذلك عالم الحواس فهو وحده الحقيقة والواقع وقد انتهى فيورباخ من هذه المبادئ الى مذهب حسى اقرب الى المثالية منه للمادية .

٣ - الاتجاه الطبيعي :

والطبيعية هو الاسم المفضل لفيوريباخ نفسه الذي تحول - كما بينا من - مثالية مطلقة الى طبيعية رغم ما اشيع عن مادته ، فهو ليس كما قال « فندلباند » « الابن الضال للمثالية الالمانية » وليس ماديا ميتافيزيقيا كما بين انجلز . وهذه الطبيعية هي ما يراه ماركس في فيوريباخ ففلسفته تشغل نفسها كثيرا بالطبيعة ، ولا تبدو الا اقل الاهتمام بالسياسية . مما جعل الباحث البولندي فلاد سيليف تتركفتش whadysaw talort lewica في كتابه « فلسفة القرن التاسع عشر » يطلق على الفصل الذي خصه لفلسفته اسم « فيوريباخ والطبيعية » Naturalism . لقد اتخذ فيوريباخ فلسفة عيانية تجريبية وواقعية مؤكدا ان على الفلسفة ان تتحد ثانية مع علوم الطبيعة ، وان علوم الطبيعة سوف تتحد بالفلسفة ، هذه الصلة تؤسس على الحاجات الطبيعية ، ففي نظرية المعرفة تحول من العقلانية للحسية والتجريبية وفي نظرية الوجود يتم بالمثالية تجاهه الطبيعية ، وعنده ليس هناك شيء وراء الطبيعة والاتبان « (٨٤) » .

ان فيوريباخ يبدأ من الواقعة القائلة بان الطبيعة هي الحقيقة الاولى وان الفكر هو الحقيقة الثانية . ويصف « جوستاف فتر » تحول فيوريباخ عن نظام هيجل بقوله : لم تعد الفكرة هي ملاذ الحقيقة كلها ، وانما الطبيعية هي ملاذ الحقيقة ، فالفكرة والروح يمثلان تمييزا ذاتيا داخل الفرد الحاس إلسادي (٨٥) . وفي اضافة اخيرة يقول انجلز : « ان فلسفة فيوريباخ باسرها تعود الى الفلسفة الطبيعية ، والانثربولوجيا والأخلاق » (٨٦) .

٤ - الاتجاه الوجودي :

وهو تفسير معظم الشراح الفرنسيين الذين تناولوا فلسفة فيوريباخ وتجدده ايضا لدى برديايف ، فانثربولوجية فيوريباخ الفلسفية الناتجة عن

نقده للاغتراب الدينى تعالى من قدر الانسان العيانى الحاس مقابل الفكر
المجرد . وصاحب القضايا الاولى ومبادئ الفلسفة كما يقول هنرى ارنون
تشيع فى نصوصه روح الوجودية (٨٧) .

وهذا ما يؤكد برديايف فى العديد من كتبه التى يتحس فيها
لفلسفة فيورباخ التى تعالى من شأن الانسان : « فقد كان على صواب
فى ثورته ضد القوى التى تمارس اشكال الموضوعية والاستغراب على
الانسان » لقد كان فيورباخ اعظم عبقرية فلسفية فى القرن التاسع عشر
اتجه للبحث فى الانثربولوجيا والانسان العيانى (٨٨) وفى كتابه « طبيعية
الانسان » يبين اريك فروم كيف كان فيورباخ مصدرا للوجودية . ومن
هنا يقول ريردان B.M. Readan ان فيورباخ يحتاج الى الدراسة الجادة
على ضوء الوجودية المعاصرة فقد ترك بصمات واضحة على عقول كل
من كيركجورود ونيتشه وفرويد وهيدجر وسارتر (٨٩) .

وهناك من يتحدثون عن العناصر الوجودية عند ماركس الشاب والتى
تتمثل بوضوح فى اهتمامه بمشكلة الاغتراب التى تظهر فى المخطوطات
الفلسفية والاقتصادية « وهذا الكتاب هو الذى يظهر تأثيره بفورباخ .
تلك العناصر الوجودية التى تشيع فى كتابات فيورباخ جعلت العديد من
فلاسفة الهيدجرية الجديدة يهتمون به كما يقول التوسير مثل : مارتن
ريبر وميشيل هنرى (٩٠) .

والسؤال الآن الى ايا من هذه الاتجاهات المختلفة ينتبى مفهوم
الطبيعة الفيورباخى ؟ ان الاجابة على هذا السؤال تتبنى فى المقام
الاول على تحديد معنى استقلال الطبيعة عنده والذى قد يختلف او يتفق
مع اتجاهات اخرى تعرض لها التمييز مفهوم فيورباخ للطبيعة واستقلالها .

الاول تصور المادية للاستقلال على نه سبق للمادة بوجه عام
على الشعور فى الوجود والطبيعة على العقل ، فالعقل او الوعى

مجرد انعكاس أو تابع للطبيعة ومن هنا اصرار معظم الكتابات المادية على ان المسألة الأساسية فى كل فلسفة هى مسألة تحديد العلاقة بين الفكر والوجود . وتعتبر معظم مدارس المادية أن الطبيعة (المادة) هى العنصر الأسبق . « فحواث العالم هى الأوجه المختلفة للمادة المتحركة التى لا تحتاج للروح لكى توجد . ومن هنا فالمادة هى الواقع الأول وليست احساساتنا وفكرنا سوى تابع ونتاج هذا الواقع وانعكاسه ومن هنا فالمعرفة المثبتة بالتجربة والممارسة العملية تنفذ الى هذا العالم وقوانينه (٩١) .

وإذا كانت الكتب الماركسية المدرسية تنتقد مادية فيورباخ لافتقادها الممارسة وإهمالها الديالكتيك فإننا يمكننا إبراز الملاحظات رلتنصوص العديدة الدالة على اهتمام فيورباخ بالسلب والجدل ولا نقصد من ذلك القول بتطابق مفهوم الاستقلال عند كل من فيورباخ والماركسية . مما يجعلنا نعرض لتصور ثان .

والثانى هو التصور الوجودى لاستقلال الطبيعة . رغم أن فلاسفة الوجودية - كما يقول ماكورى - يعطون انطباعا بعدم الاهتمام بالطبيعة إلا أننا نجد لديهم القدرة على تقديم تفسير للطبيعة وهناك بالفعل عمق ملحوظ فى طريقة نظرهم لهذه المشكلة ، يظهر ذلك عن طريق التحليل الارتدادى للوجود البشرى ذاته (٩٢) فهم يتفقون مع التجريبية فى اتخاذ موقف ضد العقلانية النظرية ولا يثقون فى المحاولات التى تبذل لإقامة فلسفة قبلية . وتصور هيدجر لاستقلال الطبيعة يقلب التصور المعتاد للحقيقة والأشياء ، ففى فلسفته للوجود يولى اهتماما أكبر للوجود على المعرفة ويرى أن التأمل المعرفى ليس هو الأصل فى التعامل مع الوجود ، وأن كل بداية من نظرية المعرفة إنما تقفز فوق الأساس الذى تقوم عليه ، وأن هذه الصدارة التى تعطى لإفعل المعرفة ليست إلا وهما ينخدع بها صاحب نظرية المعرفة « (٩٣) .

وهيدجر لا يرفض نظرية المعرفة بل يرجعها الى الأساس الذى تتبنى عليه والمعرفة ليست هى التى تمكنا من اقامة العلاقات التى تربطنا بالعالم بل انها تفترض هذه العلاقة من قبل . والحكم عند هيدجر ليس علاقة بين موضوع ومحمول بل هو اشارة الوجود الخارجى ، فالوجود والحقيقة تنكشف للانسان وتبدو من ثنايا التحجب والعلاقة بين الوجود والانية *Dasein* هى علاقة انفتاح وفيها تترك الانية الطبيعية وتظهر وتنكشف . وهذا ما نجده لدى سارتر ، ولدى ميشيل هنرى فان كل معرفة هى تخط للذات بمعنى انها بحركة تخط نحو الموضوع . وهنرى فى مناداته بالتجاوب العاطفى ، أى فى نظرية تقبل النفس للموضوع كشف عن جوهر الوجود (٩٤) .

والتصور الثالث هو تصور الواقعية الجديدة لاستقلال الطبيعة ، فالواقعية الجديدة تنادى بأسم ثلاثة هى : اكتفاء الوجود بذاته ، والبعد بصيرورة الوجود الطبيعى ، ثم استقلال الطبيعة عن الذات .

وما يهمنا ابرازه هنا - هو ما يميزها عن المادية والمثالية - ان هذا الاستقلال لا يخضع الذات للطبيعة ، بل يتضمن قيام علاقة بين الذات والطبيعة يحتفظ فيها كل منهما باستقلاله عن الآخر . هذه العلاقة تكون فيها الطبيعة والأشياء المادية حاضرة امام الذات وفى واجهتها ، ولن ينتج هذا الحضور أى نوع من التبعية . ومن هنا يجب ان لا يفهم من الاستقلال عدم وجود أى علاقة على الاطلاق . بل ثمة علاقة حضور بينهما يكون العقل محايدا ليضعف من سيطرته وتحكمه فى الطبيعة ويقلل من خضوع الطبيعة للعقل من جانب آخر .

وهذا الموقف قريب من سعى فيورباخ للتجربة الكاملة الموضوعية الذاتية ؛ ويرى فيورباخ ان العالم ليس معطى لنا عن طريق فعل التفكير الذى ينتج لنا هذا التجريد ولكنه معطى لنا من خلال الحياة

والادراك الحسى والحواس . وهذا العالم الواقعى الموضوعى عالم الطبيعة والوجود بصورة مستقلة عن شعورنا نصل اليه عبر الزمان والمكان ، ولن يكتمل الحديث عن الطبيعة دون التعرض لهما .

المكان والزمان :

يرتبط ويكمل الحديث عن الطبيعة ، الحديث عن المكان والزمان وهما ليسا مجرد شكلين للظواهر ، بل شرطين للوجود . ان فيورباخ الذى يقيض فى بيان العالم المحسوس يرفض وجهة النظر الظاهرية لو الادرية عن المكان والزمان . وكما ان الأشياء أو الأجسام ليست مجرد ظواهر وليست مركبات احساسات ، بل حقائق موضوعية مؤثرة فى حواسنا كذلك المكان والزمان شكلان واقعيان بصورة موضوعية للوجود وليس مجرد صورتين للحساسية كما عند كانط . فالاعتراف بالواقعية الموضوعية للمكان والزمان يتعارض مع فلسفة كانط التى تنحى منحى مثاليا وتعتبر المكان والزمان بمثابة مقولتين من مقولات الفهم البشرى وليس بمثابة واقعين موضوعيين (٩٥) .

ففى مقابل فهم كانط للزمان والمكان يؤكد فيورباخ انها اشكال للوجود يقول : « نفى المكان والزمان لا يعنى الا نفى حدودهما لا نفى وجودهما . . احساس لا زمنى ، ارادة لا زمنية ، فكر لا زمنى ، وجود لا زمنى . . هى خرافات (٩٦) فالزمان مرتبط بالاحساس ، بالارادة ، الفكر ، الوجود الذى لا يمكن تصورهم بدون الزمان . فليس هناك زمان مجرد ، فالانسان له قدرة ان يقلب الأمور ، ان يرفع المجردات الى وجود مستقل مثل الزمان والمكان . يقول : « رغم ان الانسان قد جرد الزمان والمكان من الأشياء المكانية والزمانية ، فانه يفترض مع ذلك المكان والزمان كاسباب وشروط اولية لوجود هذه الأشياء .

انه اذن يتخيل أو يتصور أن العالم ، أى جميع الأشياء الواقعية ،
محتوى هذا العالم له أصل فى المكان وفى الزمان ، حتى عند هيكل المادة
لا توجد فقط فى الزمان والمكان ، بل أيضا من الزمان والمكان « (٩٧) » .

ويرى فيورباخ ان العكس هو الصحيح فليست الأشياء هى التى
يفترض شيئا ما يتحرك فى شيء مكائى وزمانى . المكان والزمان ليسا
الأشياء فالمكان أو الامتداد يفترض شيئا ما له امتداد والزمان
الحركة - الزمان ليس بالحقيقة سوى مفهوم مشتق من الحركة - الزمان
يفترض شيئا ما يتحرك فى شيء مكائى وزمانى . المكان والزمان ليسا
شئين ظاهريين بسيطين . انهما قانونان للوجود ، شكلان للعقل ،
قائمان الوجود والفكر على حد سواء . الكائن هو الوجود الأول .
التحديد الأول . أنا هنا « تلك هى العلاقة الأولى لوجود واقعى حى ،
هى العلاقة المؤثرة التى تقود من العدم الى الوجود » . « أنا هنا »
هى الحد الأول ، الفاصل الأول ، « أنا هنا » ، « أنت هناك » كل
منا خارج الآخر ، لهذا السبب يمكن أن تكون اثنين دون أن يسوء أحدهما
الى الآخر ثمة مكان متسع ، الشمس ليست مكان الزهرة ، ولا الزهرة
مكان عطارد ، ولا العين حيث الأذن . . . الخ دون وجود المكان ليس
ثمة محل لنظام ، تحديد الموقع (المحل) هى التحديد الأول للعقل ،
التحديد الذى يقوم عليه أى تجديد آخر ، بتمييز الأماكن تبدأ الطبيعة
المنظمة فى المكان وحده يتوجه العقل .

والسؤال « أين أنا ؟ » هو سؤال الوعى اليقظ كما يقول فيورباخ .
وهو السؤال الأول للحكمة الدنيوية ، فالحد فى المكان والزمان هو المهمة
الأولى ، أن تمييز الموقع (المكان) هو التمييز الأول الذى نعلمه
للمنطق والانسنان البدائى ، ومن لا يبالى بالمكان يعمل أى شيء فى أى
مكان بلا تمييز ، تلك سمة غير العاقل ، فالجانين لا يملكون العقل

الا بان يرتبطوا بالمكان والزمان . ترتيب عناصر متميزة فى أماكن
بتميزة ، فصل فى المكان ما هو منفصل فى الكيف والصفة (٩٨) .

ان أهمية المكان الوجودية تظهر أيضا فى فعل الانسان ، الذى
يلتزم بمكان محدد وهو كما يقول فيورباخ يظهر عمل المؤلف : « الذى
ينبغى عليه الا يضح فى متن النص الشئ الذى يكون مكانه فى الهامش
وعدم وضع شئ فى البداية يخص النهاية ، فالتمييز والحد المكانيان
جزء من عمل الكاتب . ان المسألة هنا هى مسألة مكان (محل)
محدد ، ونحن لا نتحدث عن التعيين (الموضعى) فى المحل فاذا أردت
ان تبصر مفهوم المكان فى واقعه ، فان فيورباخ يقول انه لا يمكن عزل
المحل (الموضع) عن المكان .

ان السؤال « أين ؟ » يفجر مفهوم المكان « أين ؟ » هو سؤال
كلى - كونهى صالح لكل محل بلا تمييز ، لكن هذا « الأين ؟ » هو
مع ذلك معين ، كل « أين ؟ » يمكن هو فى الوقت نفسه متضمن فى
هذا « الأين ؟ » كلية المكان هى اذن فى الوقت نفسه متضمنة
فى تحديد المحل . ولهذا السبب بالضبط ليس مفهوم المكان الكلى مفهوما
واقعيا وعيانيا الا بشرط ان يكون مرتبطا بتحديد المكان (٩٩) وينتقد
فيورباخ موقف هيجل الذى لا يعطى المكان مثلما لا يعطى الطبيعة
بمسوى تحديد سلبى ، فهو يعطى مقابل « الوجود - هنا » الايجابى
تعريف هو « لست هناك اذ اننى هنا » هذا الـ « ليس هناك »
ليس الا ، الـ « هو هنا » الايجابى . ان « هنا » ليس « هناك » ،
ان شيئا هو خارج شئ اخر ذلك حد التمثيل فقط وليس حد فى
ذاته . تلك خارجية يجب ان تكون موجودة . وهى غير مناقضة للعقل
بل مطابقة له . بينما عند هيجل فان هذه الخارجية تعين سلبى ، لانها
خارجية ، ما لا يجب ان يكون خارجيا لانه يعتبر المفهوم المنطقى
بوصفة هوية مطلقة مع ذاته ، الحقيقة « (١٠٠) » .

المكان هو نفى الفكرة ، نفى العقل ، النفى الذى لا يمكن أن يدخل العقل فيه من جديد الا بشرط نفيه . ولكن بعيدا عن ان يكون المكان نفى العقل ، نفى المكان فى المكان يجب ان يخلى مكانا للفكرة والعقل . فالمكان دائرة العقل الاولى . فبدون خارجية المكان لا توجد خارجية منطقية والعكس » واذا اردنا ان نبضى مع هيجل كما يقول فيورباخ من المنطق الى المكان : بدون التمييز ليس هناك مكان . انك مضطر لان تجعل واقعيًا فى شكل موجودات متميزة ، نفس التميزات الموجودة فى الفكر ، وفى المكان تتفاضل الكائنات المتميزة .

ان تفكير فيورباخ فى المكان يقوده الى التفكير فى الزمان مما يجعله يربط بينهما : « ان خارجية الوجود المكاني هي وحدها التي تمثل حقيقة التميزات المنطقية . ولكن لا يمكن التفكير فى الخارجية الا من خلال التعاقب .. الفكر الواقعي فكر فى الزمان والمكان . حتى ان نفى المكان والزمان هو دائما ملك للمكان والزمان ذاتيهما . حين نريد الغاء مكانا ، زمانا ما ، فذلك دائما وفقط لكى نكتسب مكانا وزمنا آخر » (١٠١) .

ان فيورباخ هنا يتشابه مع فلسفة صوبيل الكسندر S. Alexanden (١٨٥٩ - ١٩٣٨) والفيزياء الحديثة حين يقول بعدم امكانية التفكير فى الخارجية (المكان) الا من خلال التعاقب (الزمان) وهى فكرة المتصل الزماني - المكاني (الزمكان) فالزمان هو شكل العالم .. « الزمان هل هو شيء آخر سوى شكل العالم ، الكيفية التي بها تتعاقب الكائنات او الآثار المقررة للعالم » (١٠٢) .

وعند فيورباخ فان الحد . الوحيد القادر على ان يوجد - طبقا للواقع - تحديدات متعارضة متناقضة فى كائن واحد هو الزمان . تلك على الأقل هي الحال فى الكائن الحي . ومن هنا أهمية الزمان فى الحياة ، فى الوجود . ومن هنا فالفلسفة يجب ان تقوم على الوجود

الزمانى . » ان فلسفة تضارب على الوجود بلا زمان هى بالضرورة ضد
التجريبية ضد العالم المحسوس « (١٠٣) .

ان الزمان الفيوريابخى المقابل للزمان العقلانى الكانطى هو زمان
انسانى انه اقرب الى الزمن النفسى الشعوى الوجودى « . . بلا حد ،
زمن ، عذاب ليس هناك كيف ولا قدرة ولا روح ولا حب ، ان الوجود
المحتاج فقط هو الوجود الضرورى » (١٠٤) . يقترب فيوريابخ فى حديثه
عن الزمان فى « تأملات فى الموت والخلود » من الزمان الوجودى
الشعوى : « فانت فردا طالما انت تشعر ، ان يقين وجود الفرد يتمثل
بالذات فى احساسه فى ادراك المؤثرات ، ان تكون فرد انت تكون ذا
مشاعر شيئا واحدا ، انك لا تستطيع ان تفرق بين الاحساس
الزمانى ، فان انت الغيت اللحظة الحالية ، أى الغيت الآن فانت تلغى
فى نفس الوقت الاحساس ، فانت لا تشعر باحاساسات الا بالزمان
وفى الزمان وباللحظة وفى اللحظة » (١٠٥) .

ان الحديث عن الزمان فى هذا الموضع يذكرنا ببرجسون
H. Bergson (١٨٥٩ - ١٩٤١) فى حديثه عن الديومة يقول
فيوريابخ : « عادة لا نهمل الوقت فى الزمان الا بشكل خط مستقيم لا ينقطع
ونلا نهاية فليكن ، ولكن بالنسبة للخطه بعينها فان أى نقطة من النقطة
اللانهاية التى يتكون منها يكن ان تمثّل بنقطة ماء (تتخذ الشكل
الكروى) وهى تنفصل عن اتصال الخط المستقيم الذى يجرى دائما بلا
اسراع ولا تاخير ، فانت لا تشعر الا عندما تفصل نقطة الماء التى
تمثّل اللحظة عن هذا التيار الأبدى تركّز فيها كل وجودك فانت
لا تشعر الا بما هو محدود ، وفى هذه الحدود الضيقة تكون انت بكل
جوهرك وكل وجودك ان فرديتك كلها موجودة ، كل انك يستوعبه
الاحساس باللحظة . . ان جوهر الاحساس موقوف فهو لا يوجد الا حيثما
توجد اللحظات أى تقسيمات الزمن (١٠٦) ، وهو أيضا يقترب من الزمان

الوجودى ، فالوجود لذاته كما يقول الوجوديون زمانى فى جوهره .
يقول سارتر « أن الوجود لذاته هو وجود شكلين للزمانية : الزمانية
الأصلية وهى التى تبين تركيب الوجود لذاته من حيث هو تزامن أو
تاريخية ، والزمانية النفسية وهى سلطة واقعية من الوحدات أو الوقائع
النفسية المتعاقبة (١٠٧) » .

ان هذه الالتفاتة الوجودية للزمان هامة جدا فى الزمان الواقعي
الفيزيائى وذلك نظريا وعمليا . ان الطبيعة انسانية والزمن انساني
وفى افتقادهما افتقاد للانسان . معنى ذلك ان ضياع الاحساس بالزمان
يعنى ضياع الاحساس بالسياسة والتاريخ فالاهتمام بالزمان نظريا له نتائج
عملية فى السياسة والأخلاق . وفيزيائيا على عكس انتقادات البعض ،
حين يؤكد واقعية الطبيعة وبالتالي الزمان فهو يؤكد السياسة الواقعية
والتاريخ المعاش : وهذا ما يشيد به لينين فى « المادية والمذهب النقدي
التجريبي » واكتون فى « وهم العصر » الذى يستشهد كل منهما لفكرة
هامة اثرت تماما فى ماركس : تدور حول النتائج العينية للاعتراف بواقعية
الزمان والمكان اللذان يمكن للانسان عن طريقهما ان يحقق شيئا فى
حياته لانهما المقياس الاساسية للممارسة فمن يستبعد الزمان ويخضع
للأبدية يفصل نفسه عن السياسة ويخضع امام الثبات المضاد لحركة التاريخ .

ان الاعتراف بالطبيعة واستقلالها وحقيقة الزمان والمكان يعنى
الاعتراف بالانسان الواقعي ودوره فى التاريخ والسياسة ، والانسان الذى
يعد المساهمة الواعية للطبيعة او الطبيعة المتميزة ، والذى ينقلنا الى
الموضوع الاساسى فى الدراما وهو « الانسان » . يقول فيزيائيا فى
الفقرة [٤٠] من قضايا أولية : « تعنى المكان والزمان فى الميتافيزيقا ،
فى جوهر الأشياء ينتج عنه فى العمل أو فى العواقب من يتبنى وجهة
المكان والزمان يملك فى الحياة والحس ، المعنى العملى . والمكان والزمان
هما المكان الأوليان للعمل . أن شعبا يطرد الزمان من ميتافيزيقاه ويؤله

الوجود الأزلى المجرد عن الزمان يطرد أيضا منطقيا الزمان من سياسته ويؤله مبدا الثبات المضاد للحق والعقل والتاريخ « (١٠٨) ومن هنا فان محاولة فيورباخ ازالة الوهم الخيالى الذى لا ينتمى لعالمنا بموضع الانسان الفعلى والحصى هو تأكيد لموقع الانسان السياسى والاجتماعى (١٠٩) .

لقد استفاد ماركس من هذه الفكرة « الوعى بالزمان والتاريخ » التى اطلقها هيورباخ ومن ثم استنتج ان الواقع التاريخى هو الذى خلق الدولة من المجتمع وليس الضرورة المنطقية . وهذا ينقلنا الى الحديث عن الانسان ومكانته فى الطبيعة حتى نصل الى قلب الفلسفة الجديدة ، فلسفة المستقبل لينتضح امامنا مشروع فيورباخ كاملا وهذا موضوع الفصل القادم « الانسان » .

الفصل الثالث

الانثربولوجيا الفلسفية

من « الثيولوجي » الى « الانثربولوجي »

الفصل الثالث

الانثربولوجيا الفلسفية

من « انثربولوجى » الى « الانثربولوجى »

تتأسس انثربولوجيا فيورباخ الفلسفية على أساس مذهبه الطبيعى ، ويقدم مشاكل بدائية هيكل المطلقة فلسفة المستقبل الانسانية ، فالفلسفة ترتبط أساسا - عند فيورباخ بالانسان ، بالجنس البشرى ، ومن هنا كانت ضرورة اصلاح الفلسفة وتحويلها من المثال الى الواقع ، من الكلى الى الفردى ، من المجرى الى العينى .

وبتنا انتقلنا فى الفصلين السابقين من المنطق الى الطبيعة «نحن ننسول من اللاهوت الى علم الانسان ، من التولوجى الى الانثربولوجى . ودلالة هذا الانتقال ليس التقليل من شأن الأول (التولوجى) بقدر ما هو الارتفاع والسو بالثانى (الانثربولوجى) . أى ان الهدف هو ان يصل الانسان الى أقصى كمالاته ، تلك الدلائل التى زعمت انسانية إنسانية واللاهوت ، انه لن يجدها الا فى السماء ، ونحن ما نحن ذاك ، رضى فلسفة فيورباخ نلتقى بها فى هذا العالم ، وهذا هو محور الفصل الحالى ، وهو يدور حول الانسان والطبيعة الانسانية محددا ماهيتها ، موضحا مفهوم الانثربولوجيا الفلسفية ، التى لن تكتمل الا ببيان النزعة الحسية والابعاد المختلفة للوجود الانسانى فى العسل الثانى .

بينما يدور الفصل الخامس حول أهم لبعاد الانسان عند فيورباخ الا وهو الدين . واهتمام فيورباخ بالدين يفوق اهتمام معظم الفلاسفة المعاصرين فهو يريد الانتقال به من النص الى القلب ، من الايمان الى الحب كما يظهر فى تحليله السيكلوجى للدين . فالدين يبدأ من الفرد ، وان كان يتجاوز نطاق الفرد . وهذا هو محور الفصل السادس والاخير

الذى يدور حول الأخلاق والسياسة رغبة فى الانتقال من الفرد الى المجتمع ، وبه نصل الى ختام فلسفة فيورباخ التى تهدف الى تحويل الدين الى سياسة والتى نجد فيها تساويا بين كون الانسان كائنا متدينا وبين كونه كائنا مدنيا ، فالانسان ليس « الانا » فقط بل هو « الانا والانت » المجتمع ، الدول والتاريخ . - بذا تتجاوز فلسفة فيورباخ كل الفلسفات المثالية الكلاسيكية لتكون بداية لكل التيارات المعاصرة التى تبدأ بالطبيعة والانسان .

اولا - الانثربولوجيا الفلسفية :

يقدم فيورباخ فلسفة تختلف عما سبقها من فلسفات ، فهو فى مؤلفاته جميعا يتجه نحو « اصلاح الفلسفة » ويؤكد ضرورة ذلك . ومن هنا تجيء « القضايا الاولى لاصلاح الفلسفة » التى تكتمل فى « مبادئ فلسفة المستقبل » حيث يعلن فى آخر فقراتها : « ان محاولات الاصلاح السابقة فى الفلسفة تتميز فقط بحسب نوعية الاصلاح او شكله فقط ، وليس بحسب جنسه ، وان أية فلسفة جديدة تريد ان توجد يجب ان تكون مستقلة وتستجيب لمطالب الانسانية (١) ويؤكد فيورباخ دائما على ان الانسان باعتبار انه اساس الفلسفة ويشير الى ان الفيلسوف ان يدخل فى صلب موضوع الفلسفة الانسان ، الانسان العادى الذى لا يتفلسف مقابل ذلك التجريد الفلسفى » (٢) .

واذا كانت الفلسفة ترتبط اساسا بالانسان ، بتاريخ الجنس البشرى فان فلسفة فيورباخ تعد علامة بارزة فى تاريخ الفلسفة فهى نقطة تحول بين فلسفة هيغل والمثالية الالمانية من جانب والفلسفات المعاصرة من الجانب الآخر . وتظهر هذه النزعة الانثربولوجية فى مقالته « ضرورة اصلاح الفلسفة » حيث يفرق بين فلسفة جديدة تدخل نطاق الزمان المشترك مع الفلسفات السابقة « فلسفة تتخذ مادتها من تاريخ الفكر البشرى الذى

قدمه الفلاسفة طوال تاريخ الفلسفة « وفلسفة أخرى لا تلقى بالا الى
تاريخ الفلسفة بل تتجه مباشرة الى حياة الناس » (٣) .

ومن هنا يتساءل عما اذا كان تحويل أو اصلاح الفلسفة أمرا ضروريا
وكيف يمكن ذلك ؟ وما معنى التغير فى الفلسفة ؟ هل هو مجرد بحث
عن فلسفة جديدة مشابهة لما لدينا من فلسفات ؟ أم أنه بحث عن فلسفة
مختلفة جذريا ؟ والسؤال الهام الذى يطرحه فيورباخ ويضم الاسئلة
هو : هل نجد انفسنا على حافة عصر جديد فى تاريخ الجنس البشرى ؟
هل نظل فى فهمنا القديم للانسان ؟ أم ينبغى أن نبحث عن فهم جديد
يتفق مع مسيرة الزمن ؟ « (٤) .

وتعطى « مبادئ فلسفة المستقبل » الاجابة الانثربولوجيا التى اكدها
فى « ضرورة اصلاح الفلسفة » أن مهمة فلسفة المستقبل هى أن ترجع
الفلسفة من « مملكة النفوس الميتة » الى « مملكة النفوس الحية المجددة »
وإن تنزلها من نعيم الفردوس السماوى الى جهيم البؤس الانسانى .

ويحدد فيورباخ أن ما يلزم الفلسفة للوفاء بهذا الغرض ، إنما هو
فهم انسانى واستعمال لغة انسانية ... وإذا كان التفكير والكلام والفعل
بطريقة انسانية ليس معطى الا للأجيال القادمة ، فإن علينا اليوم أن نتشغل
الانسان ما هو غارق فيه . وكانت مبادئ فيورباخ ثمرة لهذه المحاولة ،
محاولة أن نستنبط من فلسفة المطلق أو من اللاهوت (الثيولوجى
Theology) ضرورة فلسفة الانسان (الانثربولوجى Anthropology
وإن تؤسس نقد الانثربولوجيا على نقد الثيولوجيا ، ولذا فإن هذه
المبادئ تعرف بفلسفة الأزمنة الحديثة » (٥) .

وإذا كان من الجائز أن نقول بوجود انثربولوجيا قبل فيورباخ
« من اليونان حتى هيجل » فإنها كانت فى المقام الاول « انثربولوجيا
ميثافيزيقية تتطرق وتدور حول العقل وحول كونه الانسان كائنا عاقلا
تحدد ماهيته بالعقل الذى يعد المبدأ الذى ينطلق منه ويهتدى به فى حياته

والذى كان يمثل فى نفس الوقت الجانب الذى يمثل انسانية الانسان . ولكن هذا المخطط التقليدى تغير بعد موت هيجل وبدأ العفل والمعقول يتقدسان دورهما وتأثيرهما الفعلى . وسار هذا المنحى فى خطوات متتالية ، وانرجح بين الغموض والوضوح ، بين التردد والحسم . ولكن تواجه من العسل الى الارادة ، ومن الارادة الى الجسد والدوافع كان هو الاتجاه الغالب عليه ، ولا شكاد نصل الى اواخر القرن التاسع عشر حتى كان الجسد قد ثار على العقل وخلعه عن عرشه ، واصبحت حركة انزاله عن العرش هى العامل المؤثر فى التطور للفلسفى . وقد نحقق هذا التطور بوجود فيورباخ الذى اراد ان يجعل من الفلسفة دراسة للانسان والذى جاء ليحول اللاهوت الى انثربولوجيا ويتكرما فوق الحس وليعلن ان الجسد وحده هو البداية الحقيقية .

ونحن نعلم ان هذا التطور نفسه كان قد بدا عند شبلخ خاصة فى فلسفته المتأخرة التى اوضحت ان الارادة هى منبع الطاقة الحقيقية للانسان وان الفكر او العقل قد أصبح عاجزا بالقياس اليها ولم يعد له غنى عن الاعتماد على القوى الدنيا لكى يتبت افكاره . ويمضى بنا هذا التطور الى كيركجورود - (الذى يرتبط بها لا حصر له من ملامح الشبه بفورباخ) ونصل الى مفهومه عن « القلق » فالقلق فى رايه يكمن فى واقع الانسان الذى يتحتم عليه وحده ان يكون عقلا وجسما فى آن واحد . وان يحيا هذه الثنائية المتناقضة او هذا التناقض الثنائى الذى يملؤه القلق ، ويقضى على توازنه . وأخيرا يأتى شوبنهاور ونتيشه اللذان يختبان بدورهما تلك المرحلة من تطور الانثربولوجيا الميتافيزيقية « (٦) .

ان البداية الحقيقية اذن هى الانسان لا العقل المجرد ، هى الحياة لا التفكير ، هى تأكيد الواقع مقابل الفكر ، والعينى مقابل المجرد . وأهم هدف حققته فلسفة فيورباخ انها رفضت لأول مرة - قبل كيركجورود وقبل وليم جيمس - شمولية المذهب الهيجلى من أجل الانسان واطهرت

ان الوعي الكلى انما هو وعى الانسان ، وان الانسان هو الحقيقة الواقعة وليس « أنا » كائنا وفشته ولا مطلق « هيغل » . والقضية الأساسية التى يؤكد عليها فيورباخ دوما فى كل كتبه بلا استثناء هى انكار الخيال اللاهوتى للتأكيد على الجوهر والاصل الانسانى .

ويتجلى برنامج فيورباخ فى اصراره على تحويل الثيولوجى الى انثربولوجى ذلك التحويل الذى اضطلعت فلسفة المستقبل به ، وأصبح يمثل المهمة التى اخذت على نفسها انجازها ، وقبل الحديث عن فكرة التحويل أو الرد Reduction هذه ينبغى لنا تقديم توضيح بسيط - هذا مكانه - وهو التأكيد على ضرورة تناول أفكار فيورباخ الفلسفية والدينية فى سياقها التاريخى الحضارى فى الفلسفة الغربية وبخاصة فى المثالية الألمانية عند هيغل وفشنه وشيلخ (٧) وأيضا فى سياق الدين والملاهوت المسيحى وخاصة فى الحركة البروتستانتية الجديدة فى ألمانيا . بما يتيح لنا ان نزع ان فيورباخ فى تحليله للدين والملاهوت ربما يكون أكثر قربا له من غالبية اللاهوتيين المعاصرين - وهذا ما يمكن ان نجده فى اطار كل دين ، حيث يتجاوز الدين نطاق التفسير اللغوى والحرفى الى فهم حضارى أشمل .

من فيورباخ يبدأ الاهتمام بالانسان وتنافس الانثربولوجيا الفلسفية ، او على الأقل تتحدد المعالم الأساسية لهذه الفلسفة الانثربولوجية فبانحلال الهيكلية ظهر تيار فكرى قوى يطالب بالاهتمام بالانسان وان شئنا الدقة فان هذا الاهتمام لم يكن نتيجة انحلال الهيكلية وانما كان اقرب الى السبب فى ذلك او الباعث على هذا الانحلال ويرجع ذلك الى ظهور فيورباخ الذى نبذ المثالية المطلقة ، فبطل بذلك فترة انتقال حاسمة ، اذا كان جسرا عبر عليه الفلاسفة من المطلق الى الانسان بلحمه وعظمه وحدوده ، و « مبادئ فلسفة المستقبل » لا تتخذ كبدا لها المجرى بل وجود الانسان الحقيقى . وكان فيورباخ يأمل على العكس من كانط ان يجعل الكائن الكلى - لا الاخرى - بداية التفكير .

وفى رأيه أن الطبيعة لا يمكن فهمها إلا على أساس الإنسان اذ يقول :
 « أن الفلسفة الجديدة تجعل الإنسان الموضوع الكلى وبالتالي تجعل
 الانثربولوجيا العلم الكلى » . وهكذا فإن الرد الانثربولوجى - اى رد
 الوجود Being الى الوجود البشرى - قابل للتطبيق ويمكن للمرء ان
 يقول ان هيجل بالوضع الذى وضع فيه الانسان يسير وفقا لقصة الخلق
 الأول وهى الاصحاح الأول فى سفر التكوين حيث خلق الانسان فى النهاية
 أخيرا مكانة فى الكون ولكن بطريقة لا تجعل الخلق امرا قد انتهى او فرغ
 منه فحسب ، بل اكتمل فى مغزاه بظهور الله . بينما يسير فيورباخ -
 كما يقول مارتن بوير M. Bugar - وراء قصة الخلق الثانية وهى
 الاصحاح الثانى من سفر التكوين ، اى خلق التاريخ ، حيث لا يوجد
 سوى عالم الانسان ، الانسان فى مركزه يوجد معطيا كل الكائنات الحية
 اسمها الحقيقى بشكل لا يوجد فى أية انثربولوجيا سابقة « (٨) » .

وقد كان هيجل قد وضع نهاية التعريفات الميتافيزيقية المجردة للانسان
 تلك التعريفات التى كانت تعرف الانسان من وجهة نظر المطلق . اما مع
 فيورباخ فقد بدأنا ننظر للانسان من وجهة النظر الانثربولوجية ، وجهة
 النظر المحددة للفرد ، ومن هنا فإن معالجة انثربولوجيا فيورباخ الفلسفية
 هامة بدرجة غير عادية لفكر عصرنا عن الانسان . والانسان عند فيورباخ
 يمثل الموضوع الاسمى للفلسفة وهو لا يقصد بالانسان ، الانسان الفرد ،
 بل الانسان مع الانسان او اتصال « الانا » و « الانت » فكما يقول
 فيورباخ الانسان الفرد فى ذاته لا يملك كينونة الانسان باعتباره كائنا
 اخلاقيا او كائنا مفكرا . فكينونة الانسان لا توجد الا فى المجتمع ، فى
 وحدة الانسان بالانسان ، تلك الوحدة التى تستقر على أساس حقيقة
 الاختلاف بين الانا والانت « (٩) » . واذا كنا نقف عند ماركس فى منتصف
 التمرد الانثربولوجى كما يقول مارتن بوير فان ذلك يرجع الى أن ماركس
 لم يتبين فى مفهوم المجتمع عنصر العلاقة الحقيقية بين الانا والانت ،
 وعارض ما أسماه « الفردية غير الواقعية » بـ « جماعية كانت غير حقيقية »

باكتشاف الأنت الذى أطلق عليه « الثورة الكوبرنيقية فى الفكر الحديث » (١٠) وهو حدث له نفس نتائج الاكتشاف المثلثى لآلنا وقد أدى ذلك الى بداية جديدة فى الفكر الأوربى متخطيا الاسهام الديكارتى فى الفلسفة الحديثة . وقد بين بوبر Buber ان هذا الكشف الفيورباخى قد اعطاه قوة دافعة فى شبابه ، وان اعتماد نقبشة على هذا الرد الانثريولوجى كبير ، وان تأثير فيورباخ على هذا الأخير عميق للغاية ، وان كان نتيجته لم يصل الى ما وصل اليه فيورباخ (١١) .

وبالنسبة الى فيورباخ فان التحول الانثريولوجى يرتبط بهمة الفلسفة وهى العودة الى الطبيعة والانسان ، وهذا الهدف يتحقق بنقد مزدوج لكل من المثالية واللاهوت . فكما ان الروح المطلق الهيجلى ليس الا الروح المحدود بعد تجريده عن ذاته ، تماما (تماما مثل الكائن الا محدود) فان اللاهوت ليس شيئا آخر سوى الوجود المحدود مجردا (١٢) . وكما ان اللاهوت يبدأ بشطر الانسان لكن يعيد فيما بعد اعلان تماثل جوهره المنقسم مع نفسه كذلك يبدأ هيجل بتجزئة الجوهر البسيط المتماثل مع ذاته ، جوهر الطبيعة والانسان لى يجمع فيما بعد على نحو تعسفى ما كان قد فصله أيضا على نحو تعسفى (١٣) وينتج عن هذا كما يبين فيورباخ فى الفقرة [١٣] من قضايا أولية : « ان جوهر اللاهوت هو جوهر الانسان متعاليا موجودا خارج الانسان ، وجوهر منطق هيجل هو الفكر متعاليا ، فكر الانسان خارج الانسان » (١٤) .

وكانت القضية الأولى من « قضايا أولية ... » أوضح تعبير عن ذلك واقواه حين قال فيورباخ : « ان سر الثيولوجى هو الانثريولوجى لكن سر الفلسفة التأميلية هو اللاهوت ، اللاهوت وتأملى الذى يتميز عن اللاهوت الشائع فى كونه يجعل الجوهر الالهى عيانا وواقعا فى الرقت الذى كان الآخر ، أى (اللاهوت الشائع) ينفيه الى ما وراء هذا

العالم» (٢٥) . ومن هنا فإن مهمة الأزمنة الحديثة هي تانبس الله وجعله واقعيا ، تحويل ورد الثيولوجى الى انثربولوجى « (١٦) .

ويمكن بيان ذلك فى المصادر التى نابعها سيورباخ . وكان عمله استمرارا لها ، وهى كتابات لوثر والبروتستانتية بوجد عام ، التى قدوت السط الععلى لهذه « الانسنة » فالاله الذى هو انسان ، الاله الانسانى ، اى المسيح هو اله البروتستانتية ، التى لم تعد تهتم بـ « الله فى ذاته » كما فى الكاثوليكية ، بل تهتم « بالاله من أجل الانسان » وبهذا تحولت من ثيولوجيا تأملية الى انثربولوجيا مسيحية « (١٧) .

واذا كان الله بوصفه كائنا روحيا فى تناول العقل او الفهم وحدهما ووضوعا بالنسبة لهما وحدهما ، فهو ليس شيئا اخر سوى جوهر العقل نفسه الذى يتمثله اللاهوت فى شكل كائن مستقل متميزا عن العقل . والدليل الذى يقدمه فيورباخ على ان الوجود الالهى هو جوهر العقل يقوم فى ان تعيينات او خصائص الله ليست تعيينات للحساسية او التخيل بل خصائص للعقل . والقول بان « الله هو الكائن المستقل الموضوعى ، الذى لا يحتاج الى اى كائن كى يوجد ، وبالتالي هو موجود من ذاته وبذاته » وهذا التحديد المجرد والمبنافيبقى ليس له معنى وواقع الا كتعريف لجوهر العقل ، فاللاهوتى والفيلسوف التأملى كما بقول فيورباخ يتصوران الله من وجهة نظر الفكر ، ومن هنا لا شئ يمنعهما من ان يافلا بين الكائن الموضوعى والكائن الذاتى (الفكر) (١٨) .

وتتبع قضية فيورباخ من هنا ، فالضرورة الداخلية التى تريد تحويل الله من كونه موضوع الانسان ليصير ذات الانسان وانا المفكرة تنتج مما سبق . واذا كانت هذه الخطوة تمت بالنسبة للفيلسوف التأملى ، اى الانتقال من اللاهوت الشائع الى لاهوت الفلسفة التأملية ، فان الخطوة التالية مباشرة التى يقوم بها الفيلسوف الانثربولوجى هى مهمة العصر

الحالى وبالتالي اذا كان الله موضوعا للانسان فان جوهر (حقيقة) هذا الموضوع يعبر عن جوهر الانسان ذاته .

ومهمة فيورباخ كما حددها هي (تحويل الثيولوجى الى انثربولوجى) يعبر عنها فى بداية المحاضرة الثالثة من محاضراته فى هيدلبرج : « الثولوجى هو الانثربولوجى فى موضوع الدين » ، والذي نطلق عليه ثيوس Theos باليونانية و Gatt بالالمانية لا يعبر سوى عن جوهر الدين (١٩) . ويوضح كارل بارث K. Barth ذلك بقوله : « اننا ندعى فهم فيورباخ اذا نظرنا الى كلمة « سوى » فى العبارة السابقة على انها قليل من شأن الدين واللاهوت انها جوهر الانسان الذى يؤكد فيورباخ بكل حماسه وطاقته كشيء مناقض لللاهوت ولل فلسفة التاميلية . وعندما يشبه فيورباخ الله بجوهر الانسان فانه يكن لله اقصى احترام وتبجيل ممكن : « دعنا الآن نستمع الى فيورباخ وهو يقول : « من هو « الله » ، وما هى حقيقته ؟ انه الانسان ، الانسان اى « الانا والانت » . ويوضح فيورباخ ذلك بطريقة تفصيلية بقوله : « ان الله باعتباره صورة لكل الحقائق والكمالات ، انها هو صورة شاملة تهدف الى افادة الشخص المحدود » ، وهو صورة لصفات الانسانية موزعة بين البشر بتحقيق ذاتيا فى صورة الأجناس وعلى مسار تاريخ العالم .

وبالرغم من ان الاطار الدينى الذى انطلق منه فيورباخ هو الديانة المسيحية ، من اجل تطوير بعض المفاهيم البروتستانتية متابعيا لوتر . وهو فى هذا لا يناهض اللاهوت البروتستانتى كما يرى بارث K. Barth فاننا نرى رغم ذلك هجوما شديدا عليه من رجال اللاهوت القريبين . ويرى فيورباخ ان سبب هذا الهجوم ليس « تحويل الثيولوجى الى انثربولوجى » فقد تحول اللاهوت منذ زمن الى مسيحولوجيا christology والمسيحولوجيا هى الانثربولوجية الدينية الموحاة (الموحى بها) ، اى المذهب الانسانى الموجود داخل الثيولوجيا ولكنه

يرى ان سبب هذا الهجوم ، هو بعض التمييزات الأساسية لحقائق
المسيحية .

ويعطى فيورباخ مثالا لذلك « نظام الرهينة » هى عمل اختياري
وعفرى مسوح به ، بولد من حب صوفى لله ، يوجد مكملا فى انسجام
مع ماهية الدين المسيحى فالمسيحيون المحدثون يصيرون بانهم يريدون
الزواج بل تعدد الزوجات ، ومع ذلك فهم يملكون الطموح الفردى لان
يكونوا مسيحين طبيين . ومع ذلك يتهمون فيورباخ حين يحاول حل هذه
المعضلة بأنه مجدف مبتدع يقول ان « الرهينة سر المسيحية الحقيقية »
الباطنية وان جوهر المسيحية لا يتعارض مع المشاعر والجسد فلاى دين
يقدس الحب - فى أشكاله - أساس انساني بالتأكيد « (٢٠) » .

ويتفق « برديايف Berdiaev » مع فيورباخ فى ذلك حين يؤكد
« الانثربولوجيا » الفلسفية المتمركزة حول الانسان مقابل مزاعم اللاهوتيين
فى كتابه « الثورة الروسية » يقول : « زعم رجال اللاهوت دائما
ان الانسان عقبة تعترض سبيل الوعى متجاهلين هذه الحقيقة ، ان
الوعى لأجل الانسان » (٢١) . ان الفلسفة انثربولوجيا ومتمركزة حول
الانسان دون ان تشعر وعلى الرغم من أنها تناصب النزعة النفسية
العداء فانها لا تستطيع ان تهاجم الانثربولوجيا دون ان تعرض وجودها
للخطر ، فالطبيعة الانسانية وامكانياتها الكامنة للمعرفة هى المشكلة
الفلسفية الحقيقية « (٢٢) » .

وتبين هذه الشهادة من فيلسوف وجودى (مسيحى) ان الانثربولوجيا
نبتت من المسيحية . فالارتباط التقليدى بين فكرة الانسان والعقيدة
المسيحية فى الاله المجد ، أدى الى اعتبار الانسان مكتفيا بذاته ،
واذا كانت فكرة الانسان والانسانية مرتبطة أساسا بالمسيحية فان مجرد
صفة الانسانية تستحق الدراسة حتى لو فقدت أسسها المسيحى كما يقول

وقيت Lowth ومن هنا رأى فيورباخ ضرورة ان تتحول العقائد من اللغة اللاهوتية الى واقع حى من وحي الوجود الانسانى . ويعارض فيورباخ تحويل المسيحية ، المسيح الى اله ، لان اهتمامنا يجب ان يتركز فى جعل الله (المسيح) انسانيا وذلك لان مشكلة المسيحية ليست مشكلة ميتافيزيقية وانما مشكلة تاريخية وسيكولوجية (٢٣) .

ومن هنا يتقدم فيورباخ بمهمته الأساسية وهى «تأسيس الاله» اى النظر الى المسيح (الاله المسيحى) نظرة انسانية باعتباره ليس « الها - انسانا » او « الها » فقط . وانما باعتباره « انسانا » . فالبروتستانتية تركّز على دلالة الله للخلاص الانسانى ، ومذهب شمولية الألوهية يغلق الابواب على الله داخل الطبيعة والمذهب التجريبي يحكم على الله بمعيار النزعة العلمية فى الانسان وتنظر المثالية الى الله والى الطبيعة بوصفهما وجهين لروح كلية واحدة . ويعد هيجل ذروة هذا الاتجاه الانسانى ، ولكنه يفتر لسوء الحظ الى الشجاعة التى تدفعه الى النتيجة المختومة التى تتألف من رد كل ما هو فوق الانسان الى الانسان ، وكل ما هو فوق الطبيعى الى الطبيعة وتقطع الأسباب بمذهبه دون الوصول الى هذا الرد النهائى نتيجة لاحتفاظه بالروح المطلق ويرى فيورباخ ان رسالته الخاصة هى تأسيس الروح المطلق بصورة تامة « (٢٤) » .

وتظهر مهمة فيورباخ فى كتبه وفى رجوده على الانتقادات الموجهة اليه . وان كنا قد اشرنا فيما سبق الى هجوم اللاهوتيين عليه ، فقد هاجمه ايضا اليسار الهيجلى خاصة باور وشرنر اللذان انتقدا انثربولوجيته ووجدا فيها نزعة لاهوتية جديدة . كما نجه ذلك فى كتاب باور « القضية الصالحة للحرية وقضيتى الخاصة » فى مقال « خصائص لدفيج فيورباخ » وايضا فى كتاب شرنر « الأوحد وصفاته » ١٨٤٤ الذى تريد ان ننوقف عنده لبيان جدل فيورباخ وشرنر كما ظهر فى مقال الاول « ماهية المسيحية فى علاقتها بالأوحد وصفاته » (٢٥) .

وما لا شك فيه ان كتاب شترنر يحتوى على نقد هام لانتروبولوجية فيورباخ ذلك ان شترنر يلقى ضوءا ساطعا على التناقض الاساسى الذى يعانى منه كتاب فيورباخ . ورغم ان الأخير لا يقر صراحة بصحة انتقادات شترنر لانه من ذلك يبدو تقديره له فى رسالة كتبها لأخيه فى نهاية ١٨٤٤ يقول فيها عن كتاب « الأوحد وصفاته » : « انه كتاب يصل فى دقته وعمقته وعبارته الى اقصى الحدود ، كتاب من شأنه ان يغوص فى حقيقة الانانية ولكن على شكل مثير وغير كامل ومحدد خطأ . اما هجومه ضد الانتروبولوجيا وخاصة ضد فانه يستند الى عدم فهم والى تسرع ، اننى اوافته باستثناء نقطة واحدة ، لانه لم يسنى فى الجوهر » (٢٦) .

وبما ان نقد شترنر هذا قد وجد آذانا صاغية كثيرة ، ولاسيما بين البروتستانت الذين ظالموا يعتبرون فيورباخ حتى ذلك الحين ناطقا بالحق ، وبما ان فيورباخ نفسه قد شعر بأنه مركز للشكوك فقد قرر ان ينشر بحثا تفصيليا لانتقادات شترنر وهو النص الذى يحمل عنوان « ماهية المسيحية فى علاقتها بالاوحد وصفاته » ١٨٤٥ الذى يتألف من ١٨ مقلعا . انما يريد معظمها على هجمات شترنر ، وبالنظر الى أهمية هذا النقد ولثرت عليه فمن المفيد ان نشير الى انتقادات شترنر وموقف فيورباخ منها . مما يتيح لنا توضيح مهمة فيورباخ الأساسية فى « رد الثيولوجى الى انتروبولوجى » .

يرى شترنر ان التحرر الذى يسعى فيورباخ لحمله الينا هو تحرر لاهوتى فهو يقول اننا فى جهلنا لجوهرنا الخاص قد بحثنا عن هذا الجوهر نرى (السا وراء) ولكن اذ نفهم الآن بان الله هو جوهرنا وأن نعيده من السا وراء الى الحياة الدنيا » (٢٧) .

وربما يفيدنا التوقف قليلا امام تحليل شترنر للمعزى الدينى والتأليهى لتحليلات فيورباخ مما يؤكد فهمنا لتلك الفلسفة التى تعد من وجهة نظرنا

صرخة لتصحيح فهم المسيحية للملأه « فما دفع فيوريأخ الى طرح تصور هذأ هو اليأس من تلك المعتقدات المسيحية التقليدية التى أراد ازالة الأوهام عنها وبيان جوهرها الحقيقى » استنادا الى قوة اليأس هده يمس فيوريأخ محتوى المسيحية ، لا لكى يرفضه ، بل لكى يستولى عليه ، لكى ينتزعه من سباته بجهد أخير ، ذلك المحتوى الذى كثيرا ما رعب وأبدا لم يدركه ، او لم يضع يده عليه احد ، وليحتفظ به الى الأبد . ليس هذأ عبارة عن تصرف مستلهم من اليأس الأخير ، تصرف نابع من الوقوف امام الموت أو الحياة ، وليس هذأ فى الوقت نفسه حنيناً الى رغبة فى المآراء ، انها الرغبة والحنين اللذان يستشعرها المسيحيون « (٢٨) » .

وفى كتابه لا يحدد فيوريأخ لنفسه من مهمة أخرى سوى إعادة الله أو الدين الى أصلها الإنسانى ، وأحلالها فى الإنسان نظرياً وعيلياً عبر هذأ التحويل (الرد) . وهذا ما يؤكد فيوريأخ فى « ماهية المسيحية » حيث يبين أنه لم يقم إلا بمهمة تحويل اللاهوت الى أصله الإنسانى وبهذأ الرد فإن الدين يقدم الماهية الخاصة بالإنسان أو الماهية المجردة للأنوع الإنسانى ككينونة خارجية تعلو الإنسان فقد أنكر فيوريأخ كل ما ليس ذو أصل إنسانى (أو طبيعى) فى الدين جاعلاً فكرة الله نفسها مثلاً أعلى وضعه الناس أنفسهم وفاء باحتياجات التجربة البشرية « (٢٩) » .

فلله انعكاس للإنسان ذاته وهو الكتاب الذى يسجل فيه الإنسان أسمى مشاعره وأفكاره ويحتفظ فيه بالأسماء والأشياء المحببة الى نفسه والتى يعدسها والفكرة التى تلخص كل الحقائق التى تتسم بالكمال هى أن الله يسعى الى الخير المتناهى للفرد (٣٠) . وبشير هذأ التعريف الذى يقدمه فيوريأخ الى بعض الخصائص النوعية Genari . فى الإنسان اللازمة لإمراكه الذاتى للأنوع (الإنسانى) وأن فكرة الله تترجم فى تصوره الى المقولات الخاصة بالإنسان الأنوع .

انها اصداء نبؤة جديدة غربية. كما يقول البركاسى فى الفصل الذى عقده فى كتابه « المتورد » على « قتلة المسيح » Les Delcides ويقصد بهم خلفاء هيجل الذين خرجوا بنتائج حاسمة من عبادته الغامضة ان الله بدون انسان ليس اكثر من انسان بدون اله وقد انصب عمل فيورباخ فى « ماهية المسيحية » على التدليل على الفروق الموضوعة بين ما هو انسانى وما هو الهى ، ليس اكثر من التفرقة بين ماهيته الانسانية وبين الفرد مرجعا الله الى الانسان ، فالغموض فى فكرة الله ليس الا الغموض الذى يغلف به الانسان حبه لنفسه ، لقد اهل فيورباخ الفردية محل الايمان والعقل محل الاتجيل والسياسة محل الدين والارض محل السماء . وعندما حل كل المتناقضات التاريخية سيكون الاله الحقيقى ، الاله الانسانى هو الدولة وحينئذ يصبح الانسان الانسانى او البشرى homo homini الاله الانسان homo hominideus وهذه الفكرة هى الاساس الذى يقوم عليه العالم المعاصر ، تلك اصداء النبؤة الجديدة القريبة التى يشير اليها كاسى بعبارة الادبية فى المتورد (٣١) .

وينبغى ان نفق وقفة مع تعبيره « الانسان اله الانسان » حيث نجد فيورباخ فى الفقرة الرابعة من رد على شترنر ينكر أن يكون لله (المسيح) أى كيان مغاير للانسان ، او أى وجود متعال عليه بنفس المعنى الذى يوجد به اله اللاهوت أو اله الفلسفة التأميلية ، ويشير الى أن الدين نفسه لا يفهم لحساب الفلسفة التأميلية أو اللاهوت اللذين يفهمان الدين خطأ ، فالايان بالله - حقيقة ملموسة جدا وليست خيالا عند المؤمنين - وهو ليس الا الايمان بالانسان نفسه ، فالالهى لا يكون الهيا ، والله لا يكون اله فى ذاته ولكنه الوجود الانسانى المحب لنفسه . فالانسان لا يعرف اله غير ذلك الذى يعرفه وينجه الله ، يقول فيورباخ : « الله هو الكائن الذى يحقق امانى البشر ويُسبغ حاجات الانسان ايا ما تكون ، طبيعتها .. هل انت تشفى المريض ؟ »

هل تشبّع الجائع ؟ اذن أنت تكون بالنسبة له رجلا حيرا ، وبلغته
شاعرية تكون له (الها) ، لأن من يضع سعادة الانسان يسويه
مادحا لها ، كما يقول الرجل للمرأة التى يحبها انت معبودتى ، فالدين
« شعر رهف » وعلى ذلك يكون الانسان هو الاله الأعلى
للانسان « (٣٢) » .

وفى هذه النقطة نستطيع ان نلمح وجوه شبه بين فيوريخ
وبرديائيف الذى تحمس له وراى فيه فيلسوفا وجوديا نصيرا للانسان .
كما يتضح ذلك فى قوله فى (الحلم والواقع) : « أنا بطبيعة الحال
صاحب نزعة انسانية وما دامت اؤمن بقدمية الانسان وبنائى
بانسانية الله ، فانا فى الواقع اؤمن بان الله اكثر انسانية من الانسان
او بان الله انسانى (٣٣) ومن هنا اهتمام برديائيف بالانثربولوجيا
« كان همى الاول والاساس ذا طباع انثربولوجى » (٣٤) ويضيف
موضحا . . « على الرغم من اننى لم اكن من اتباع فولتير يوما ما ، الا
اننى كنت اشاطره اهتمامه بتحرير الانسان ، بل اشاطره ايضا
ثورته على الدين (٣٥) . ولقد كنت طيلة حياتى متبردا . فهل يمكن
ان يتمرد الانسان على الله ! ان من المحال التمرد بدون الرجوع الى
قيمة عليا ولذا فان الملحددين المجاهدين يتمردون فى نهاية التحليل -
باسم الله وان لم يشعروا بذلك ، اى انهم يتمردون على الافكار
والمعتقدات التى يصوغها الناس عن الاله ، اى على الالهة المزيفة ،
لا على الله نفسه (٣٦) . وقد ظهر هذا الاتجاه عند برديائيف فى
كتابه « معنى الفعل الخلاق » الذى يظهر قبل كل شىء اهتمامه بمشكلة
الانسان « ومن اجل هذا فانا اعتبر نفسى انثربولوجيا اكثر من كونى
لاهوتيا » (٣٧) . . لقد صرت مسيحيا لاننى كنت ابحث عن اساس
اعمق واصدق للايان بالانسان (٣٨) .

يقترّب برديائيف من فيوريخ ويفر فلسفة تفسير وجوديا فهو

« من الفلاسفة الوجوديين » (٣٩) يظهر ذلك من حقيقة أن تطوّر
الفلسفة من مذهب هيجل الى نزعة فيورباخ له دلالة لأنه يشير الى
الانتقال المحتوم من فلسفة التصورات الشاملة الى الفلسفة الروحية
للإنسان « (٤٠) وكل منها : فيورباخ وبرديايف جعل من الإنسان
الفكرة المسيطرة على حياته وتفكيره . » وقد خطا فيورباخ خطوات
إيجابية في هذا الاتجاه حينما حاول عبور الهوة القائمة بين الله
والإنسان « (٤١) .

ويؤكد ماركيز أن كل الفلاسفة الصادرة كرد فعل على مذهب
هيجل قد سارت في طريق واحد ، هو نفى الفلسفة والبدء
بالتجربة الإنسانية بلحمه وعظمه هذا الوجود الذي يبحث عن الحقيقة
ويحاول تحقيقها ، لم يعد العقل وسيلة التحرر بل أصبح تحرر
الإنسان مرهوناً بالإنسان نفسه ، أصبح نفى الفلسفة يعنى عند
كيرك: وجود الإنسان المنعزل وعند فيورباخ (تانبس) الله
أو (تالبه) الإنسان ، وتضع لهذا الغرض الخطوط العامة اللازمة
لحياة الإنسان حرة بحق « (٤٢) .

ازدواجية الطبيعة البشرية :

إذا كان مقصد فيورباخ أن يجعل الحديث في الدين بدور حول
الإنسان بعد أن كان محوره الله . وأن يبين أن الموضوع الحقيقي
والوجود الحقيقي الذي يبحثه ويهتم به هو الإنسان فإن ذلك يرجع
في اعتقاده الى أن الإنسان هو منطلق الدين نفسه . « أن الدين
لا يعتقد بشيء آخر سوى حقيقة وقداسة الطبيعة البشرية » (٤٣) .
ولنا أن نتوقف هنا للسؤال عن ماهية هذه الطبيعة البشرية عند
فيورباخ ، تلك التي أفاض في الحديث عنها في مقدمة « ماهية
المسيحية » . والاجابة الأكثر شبيوعا هي « الوعي » الذي يميز
الإنسان عن الحيوان يقول فيورباخ : « أن ما يميز الإنسان ليس مجرد

الوعى ، ولكن حقيقة أن الانسان موجود كلى غير متناه ، ولا مقيد ، بل حر ، لأن الكلية وعدم التحديد والحرية لا يمكن فصلها وهذه الحرية لا توجد فى قدرة خاصة فى الارادة مثلا لا تكمن الكلية فى قوة خاصة من قوى التفكير فى العقل ، فهذه الحرية وتلك الكلية تمتد عبر الوجود الكلى للانسان » (٤٤) .

واذا كان الوعى هو ما يميز الانسان من الحيوان فان الوعى هنا لا يقصد به الوعى المحدود أو الوعى الفردى ، لأن الوعى يعنى أيضا الاحساس بالنفس أو بالذات كفرد ، والتمييز بالحواس ، وإدراك الأشياء الخارجية والحكم عليها طبقا لاشارات محسوسة واضحة . وهذا أمر لا يمكن إنكاره فى الحيوان . ولكن الوعى بمعناه الدينى يدل على شيء آخر . إذ لا يوجد الا عند الكائنات التى تعتبر نوعها وطبيعتها الجوهرية موضوعا لفكرها ، وهى الكائنات البشرية . فالحيوان فى الواقع يعى ذاته كفرد ولذا فان لديه الشعور بذاته كمركز لاحساسات متتابعة ولكنه لا يعى نوعه Species ومن ثم ليس لديه ذلك الوعى الذى نتحدث عنه . أما فى الانسان حيث يوجد هذا الوعى ، توجد قدرته على العلم ، فالعلم هو التعرف على (النوع) فى حياتنا الخاصة لنا علاقة بالأفراد . أما فى العلم فان لنا علاقة بالنوع ، فالكائن الذى يمثل نوعه وطبيعته موضوعا لفكره هو فقط الذى يمكنه أن يجعل الطبيعة الأساسية للكائنات الأخرى موضوعا لفكرة ومن هنا كان للحيوان حياة واحدة ؛ أما الانسان فله أكثر من حياة بل انه فى الحيوان تتساوى حياته الداخلية والخارجية ، أما الانسان فله حياته الداخلية وحياته الخارجية . « والحياة الداخلية » هى التى تتعلق بنوعه وطبيعته بصفة عامة متميزة عن فرديته ؛ أما الحيوان فلا يستطيع ممارسة أية وظيفة لها علاقة بنوعه دون أن يستعين بفرد آخر غير ذاته ، عكس الانسان الذى يؤدي وظائف الفكر والكلام دونها فرد آخر ، هذه « الوظائف » تدل على وجود علاقة بينه وبين الآخرين ، فالانسان

هو «أنا» و «أنت» إذ يمكنه ان يضع نفسه مكان انسان آخر .
ولهذا السبب فان نوعه وطبيعته - ليس فرديته فقط - يشكلان
موضوع فكره «(٤٥)» .

ونظرا لأن الدين يتماثل identical مع الخاصية المميزة للانسان
فانه يتحد مع وعيه بذاته ووعيه بطبيعته ، ويوضح فيورباخ ذلك ببيان
ان الدين بصفة عامة هو الوعى باللامتناهى ، ولذا فان الدين لا يمكن
ان يكون شيئا سوى وعى الانسان بذاته ، ليس باعتباره كائنا
بتناهيا محدد ، وانما باعتباره طبيعة غير متناهية . فالكائن المحدد
ليس لديه أية اشارة أو وعى بالكائن اللا محدود وذلك لأن حدود
طبيعته هي حدود وعيه ويوضح فيورباخ ذلك بأن يضرب مثلا بوعى
انفراشة التى تقصر حياتها على نوع معين من النبات ، لا يتعدى حدود
ذاته ، وفى الواقع ان الفراشة تميز بين هذا النبات والنباتات الأخرى
ولكنها لا تعرف أكثر من ذلك ، انه وعى متناهى ، ولانه وعى متناه فانه
لا يخلبىء ونحن لا نمسبه «وعيا» بل نمسبه غريزة instinct
فالوعى بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة يتحد مع الوعى باللامتناهى اللامحدود ،
فالوعى المحدود ليس وعيا إذ ان للوعى طبيعة غير محدودة .
فالوعى باللامتناهى انما هو الوعى بلا تنهاى الوعى ، ووعى الذات
باللامحدود يعنى الوعى بموضوع لا محدودية طبيعتها «(٤٦)» .

ما هى اذن طبيعة الانسان الذى يعى عن طريقها ؟ وما هو التمييز
النوعى للانسان أى ما يميز تلك الطبيعة الانسانية للانسان ؟

يعطى لنا فيورباخ تحديدا ذا مغزى حيث يحدد طبيعة الانسان
الواعية فى ثلاث قوى أساسية هي : العقل والارادة والوجدان . يقول :
« قوة الفكر ، وقوة الارادة ، وقوة العاطفة تنتمى جميعا الى الانسان
الكامل Complete man ، الأولى هي نور العقل الثانية طاقة
الشخصية والثالثة هي الحب . وهذه القوى كالات ، كمالات الوجود

الانسانى . بل اكثر من ذلك ، انها الكمال المطلق للوجود فالارادة والحب والتفكير تمثل اسمى القدرات . فالانسان وجد ليفكر وليحب وليريد ، فنحن بفكر من اجل التفكير لئى نكون احرارا فالوجود هو الوجود من اجل التفكير والحب والارادة ، هذا وحده هو الحقيقى والكمال والالهى الذى يوجد من اجل ذاته ، فالثالوث المقدس فى الانسان يسمى فوق الانسان الفردى يمثل وحدة العقل والحب والارادة « (٤٧) » .

ويشعرنا حديث فيورباخ بالذاتية الخالصة فهو حين يتساءل : كيف يتسنى للشاعر ان يقاوم الشعور ، وللمحب ان يقاوم الحب وللمفكر ان يقاوم الفكر ، يجيب اجابة تجعل من هذه القوى تمثلات ذاتية . ويجعلنا نتذكر افكار « الاحساس بالجمال » عند سانتيانا ، يقول : « من ذا الذى لا يستمتع بقوة اللحن الذى ينساب فى كل ارجاء العالم ؟ ما هى قوة اللحن ان لم تكن هى قوة الشعور ، ان الموسيقى لغة الشعور ، اللحن هو شعور مسوع ، انه ينقل ذاته (٤٨) » .

يقترّب هذا التصور الفيورباخى للوعى من مفهوم سانتيانا للجمال باعتباره احساسا وتذوقا ولذة ، تلك اللذة الجبالية التى تتمثل عنده فى ظاهرة تحويل عنصر من عناصر الاحساس الى صفة فى الشيء : « ان الجمال قيمة لا نستطيع تصورها وجودا مستقلا عنا ، يؤثر فى حواسنا فندركه نتيجة لذلك ، فالجمال يوجد فى الادراك ولا وجود له فى غير ذلك . والجمال الذى لا يدرك هو لذة لا تحس ومن ثم فهو تناقض » (٤٩) . ويوضح سانتيانا ذلك بعبارات تكاد تكون نفس عبارات فيورباخ مثل : « كل احساس يولده فبنا الشيء انها نعتبره كما لو كان صفة توجد فى الشيء ذاته ، وهكذا يتألف الجمال من تحويل اللذة الى موضوع اى ان الجمال هو لذة أصبحت موضوعا » (٥٠) .

ويتساءل فيورباخ : « من ذا الذى لم يجرب قوة الحب ، او على الاقل لم يسمع بها ؟ من الاقوى : الحب او الانسان الفردى ؟ هل

الانسان هو الذى يستحوذ على الحب ؟ أم الحب هو الذى يستحوذ على الانسان ؟ فعندما يجبر الحب الانسان على أن يتذوق الموت يسعادة من أجل محبوبته ، ليست هذه القوى الميتة للحب هى القوة الفردية للانسان أم هى قوة الحب ؟ .. من ذا الذى يفكر فى أنه لم يتذوق تلك القوة الساحرة الهادئة قوة الفكر ، حين تستغرق فى الفكر (التأمل) تنس نفسك ومن حولك فهل عندئذ تتحكم فى العقل أم ان العقل هو الذى يتحكم فيك ويحتويك ؟ الا يملك للحاس العلمى - اجد انتصارات العقل - يملك عليك الرغبة فى المعرفة ، ليست الرغبة فى المعرفة قوة لا يمكن مقاومتها ، قوة تغزو الجميع ؟ عندما تكبح جماح عواطفك وتنزع عن نفسك من نفسك عادة ام عندما تنصرف على ذاتك ليست القوة المنتصرة قوتك الشخصية ؟ ليست هذه هى قدرة الارادة وقوة الاخلاقيات التى تتحكم فيك وتملك بالغضب تجاه نفسك وتجاه ضعفك كفرد .

.. يعطى فيورباخ الوعى مكان الصدارة وهذا ما تجده لدى الفيلسوف الأمريكى رالف بارتون بيرى R. B. Perry (١٨٧٦ - ١٩٥٦) والذى يركز على دور الانسان فى عملية الادراك فمجال الطبيعة هنا : صبوت الطيور ، مناظر المراهى الخضراء رائحة الأزهار ليست جميلة بدون الانسان . « وجين يقول فيورباخ : « عندما تستغرق فى التأمل تنسى نفسك ومن حولك فهل تتحكم فى العقل أو هو الذى يتحكم فيك ويحتويك . » يريد أن يعبر عن فاعلية الانسان فى عملية التأمل والتفكير . وهذا « يوضحه بيرى ، فى أن التأمل الذى يعنى الانتباه اليقظ الواعى ، وليس الجملقة (التجديق) « المنعزلة الباردة » ، فهو يعنى أن الادراك موجه الى موضوع لداته وكذلك يدل على الاستغراق الكامل ، مثلما نقول غارقون فى التأمل بحيث لا نكاد نلاحظ معظم الأشياء الأخرى على حين أن موضوع الادراك يبرز من خلال الوسط يستحوذ على اهتمامنا » (٥٢) .

وإذا عدنا الى فيلسوفنا نجد ان تلك التساؤلات توضح الفكرة الأساسية التى يرغب فى توكيدها فى « ماهية المسيحية » وفى « الرد على لاهوتى » . « وهى تتحدد فى ان الانسان ليس شيئاً دون موضوع يتعلق به » . والناذج العظيمة للانسانية تلك التى تكشف لنا ما يقدر عليه الانسان هى التى تثبت حقيقة هذا القول اذ ان لها عاطفة واحدة تتحكم فيها الا وهى تحقيق الهدف الذى يعتبر قاعدة أساسية لموضوع نشاطها والموضوع الذى يتعلق بالذات بالصفة الأساسية والضرورية ليس شيئاً سوى طبيعة الذات الخاصة والموضوعية « (٥٣) » .

لذلك فان الانسان يتعرف على نفسه فى الموضوع الذى يفكر فيه . وهنا يقدم لنا فيورباخ ارهاصاً مفكرة القصدية *intentionality* التى تميز الفينومينولوجيا عند هوسرل *E. Huserl* (١٨٩١ - ١٩٣٨) فالوعى بالهدف (أى القصد والاتجاه) هو وعى ذاتى بالانسان . فنحن نعرف الانسان بموضوعه بفهمه لما هو خارجه وفى هذا الموضوع تتضح طبيعة الظاهرة ، والاتنا الموضوعية الحقيقية « (٥٤) » . وهذا لا ينطبق على كل الموضوعات الروحانية فقط وانما على الموضوعات الحسية أيضاً ، فحتى الموضوعات البعيدة عن الانسان تكشف عن طبيعة الانسان ذلك لانها موضوعات بالنسبة ويقدر ما هى موضوعات بالنسبة له فانها تفعل ذلك أى تكشف التقارب عن طبيعتها « (٥٥) » .

ان الانسان يعتبر طبيعته الخاصة به أمراً مطلقاً ، فقدرة الموضوع عليه هى قدرة طبيعته . ولذا فانه مهما كان نوع الموضوع الذى نعيه فى أى وقت من الأوقات فاننا نعى طبيعتنا الذاتية وفى نفس الوقت فنحن لا نستطيع ان نؤكد شيئاً دون انؤكد انفسنا ووجودنا . فالمطلق صار أكثر حضوراً فى صورة النوع البشرى . والقيم بدلا من ان تفرض على الانسان من الخارج صارت مرتبطه به ، وهذا ما جعل فيورباخ بدلا من ان يلغى الالهى ينقله الى فؤاد الانسان وهذا ما جعل ارمون

يقول ان فيورباخ ينعى على المسيحية (تدهورها) وذلك لاستبعاد الاله
الحى عن طريق لاهوت عقلى . ومن هنا فهو يأتى لانتقاد الالهى عبر
شكل انسانية واعية « (٥٦) » .

ويضع هذا التفسير الذى يقدمه ارفون « مفهوم فيورباخ للطبيعة
الانسانية فى اطار الدين المسيحى والفلسفة الهيجلية . ورغم ان مفهوم
فيورباخ يحتل تفسيرات أخرى - سنوضحها - الا انه من الضرورى
بيان تفسير ارفون الذى يرى انه انطلاقا من المراحل الثلاث للمجدل
الهيجلى يبدأ فيورباخ فى بيان مفهوم الانسانية وما يعرضه طابعها
الخاص ، والعقل الذى يوحى لها بالأفكار . والادارة التى تتلى أفعالها ،
والحب الذى يؤسس الحياة المشتركة « العقل ، الحب ، قوة الإرادة هى
قوى - كمالات وهى الجوهر المطلق للانسان بوصفه انسانا ، وهى
كذلك غاية وجوده فالانسان يوجد لكى يعرف ولكى يحب ولكى يريد .
ويتساءل ارفون عن السبب الذى يجعل فيورباخ يفسى على
الانسانية وبالتالى على الانسان صفات ثلاثا محددة بينما هو قادر على
مد القائمة الى ما لا نهاية . ولكن فيورباخ بالاضافة الى ان عينيه متجهة
شطر مر الثالوث المقدس ، يتناول (يعرض) هذا التقسيم الثلاثى
للجوهر الانسانى (من خلال) مراحل الجدل الهيجلى الثلاثة » .
وان كان لهذا التفسير وجاهته الا أن كامنكا يقدم لنا تفسيراً آخر
مختلفا ويتجه بنا نحو رؤية أكثر واقعية لمفهوم الانسان .

ان مفهوم فيورباخ للانسان يمثل فهما محدودا . فهناك ما يسمى
بالانسان الحقيقى ذلك الذى يدرك القدرات والاحتياجات التى تميز
الانسان كائنسان والتي تمثل طبيعة الانسان الخاصة . والانسان
الكامل الحقيقى - كما يرى فيورباخ - كائن شامل ، وهذه الشمولية
ترجع الى انه لم يكن بطبيعته أو وجوده « موناذا » منعزلا ، أو فردا
انانيا ، كما صوره شترنر . ان وجود الانسان قد تعدى فرديته

ولا يمكن أن نفهمه دون أن نتعدى هذم الفردية . فقد تعدى الانسان الذات فى اتجاهين . أحدهما اتجاه الطبيعة أو العالم الموضوعى الفيزيقي من خلال الحواس ، والاتجاه الآخر نحو الناس من خلال الحب (٥٧) .

وإذا كانت الفلسفة الحديثة تضع الانسان وتضع الطبيعة فى مواجهة على أنها أساس الانسان ، وعلى أنها الموضوع الاسمى والأشمل والوحيد للفلمفة فان عليها منذ الآن أن تعتبر الانثربولوجيا والسيكولوجيا علما شاملا ، وذلك - لأن الفن والدين والفلسفة والعلم - تبدو مظاهر أو دلالات لطبيعة الانسان الحقيقى أو جوهرة . ان الانسان الكامل هو ذلك الذى يتبتع بالحاسة الجمالية أو الفنية والدينية والأخلاقية أو الفلسفية والعلمية . وهذا الانسان ينبغى أن يكون محور الفلسفة الحديثة « (٥٨) » .

وقد كتب فيورباخ فى فقرات [٤٥] ، [٥٥] من المبادئ الأساسية لفلسفة المستقبل يقول : « ان الحب والادراك ألحس باخذان الانسان من ذاته ، وان الانسان يتعدى حدود فرديته وتتضح طبيعته الحقيقية من خلال الفن والعلم ، والتعرف على موضوعية الأشياء الخارجية وذلك لأنه يشبع دوافعه ويكمل طبيعته ويدرك محدوديته فقط من خلال علاقاته مع الآخرين من الناس ويتعرف على نفسه كجزء من « نوع » لا يستطيع الانسان أن يعرف كل شئ بذاته فالنوع هو الذى يستطيع أن يفعل ذلك (٥٩) . والانسان النوع وهو موضوع الدين فان يمثل محور الحديث فى الفصل الخامس وسوف نواصل حديثنا عن النزعة الحسية والأبعاد الوجودية للانسان فى الفصل القادم قبل الحديث عن الدين أهم بعد فى الانسان ، بعد ذلك .

الفصل الرابع

النزعة الحسية وأبعاد الإنسان

الفصل الرابع

النزعة الحسية وإبعاد الانسان

أولا : الحسن أساس الفلسفة الجديدة :

لقد اثارت فلسفة فيورباخ من الجدل والنقاش أكثر مما اثارت من الاعجاب والتأييد وقد كانت نزعته الحسية من أكثر جوانب فلسفته تعرضا للجدل . فقد كتب ماركس ناقدا : « ان فيورباخ الذى لا يرضيه الفكر المجرد يلجأ الى التأمل الحسى ، لكنه لا ينظر الى الحساسية بوصفها نشاطا عمليا لحواس الانسان » القضية الخامسة . وفى القضية الأولى يرى أن العيب الأساس فى كل المادية السابقة (بما فيها مادية فيورباخ) يكمن فى أن الموضوع ، الواقع ، العالم المحسوس صور على شكل شيء ، أو تأمل وليس كنشاط إنسانى ملموس أو كممارسة ... فيورباخ يريد أشياء حسية متميزة حقا عن موضوعات الفكر لكنه لا يعتبر النشاط الانسانى نفسه نشاطا موضوعيا (٢) .

ويرى شترنر أن كؤن فيورباخ يعيد الى الحواس اعتبارها ، أمر حسن ، لكنه يكتفى فقط بأن يلبس مادية (الفلسفة الجديدة) الرداء الذى كان حتى الآن من خصائص (الفلسفة المطلقة) (٢) ويتمه شترنر بالتجريد : « دائما يعود فيورباخ الى الكائن فى مبادئه فلسفة المستقبل . وبهذا يبقى هو أيضا ورغم عداءه لهيجل وللـفلسفة المطلقة أسيرا للتجريد (٣) . يتهم فيورباخ هيجل بأنه أساء استخدام اللغة اذا عطى لبعض الكلمات معنى مغايرا للمعنى الذى يعزوه اليها الوعى الطبيعى غير انه بدوره يرتكب نفس الخطأ حين يعطى لكلمة « حسى » معنى لا تحمله هذه الكلمة عامة » (٤) .

ما هي طبيعة تلك الحسية التي تميز فلسفة فيوريباخ والتي ثار حولها كل هذا الجدل ؟

ان الصعوبة في اجابة ذلك التساؤل هي ان فيوريباخ نفسه لم يسمع الى تحديد معالم النزعة الحسية التي حددت معالم فلسفته . لم يقدم تعريفا لها . كل ما هنالك بعض شذرات واقتوال متناثرة : في مقدمة « ماهية المسيحية » وفي « القضايا الاولى ... » وفي « مبادئ فلسفة المستقبل » . صحيح انه تحدث كثيرا عن الحس والحواس والحسية والحساسية ، لكنه لم يشغل نفسه بالتفاصيل . بل ان ما يطلق عليه النزعة الحسية *Sinnlichkeit* من المصطلحات الاشكالية في فلسفة فيوريباخ التي شغلت شراح ومترجمي كتبه (٥) .

لقد عبر فيوريباخ بذلك المبدأ الأساس الذي وجه التطور الفلسفي بعد انهيار المثالية وصار الجميع يفترضونه ضمنا دون حاجة الى التصريح به ، وهو ان الانسان يمثل الموضوع الحقيقي للفلسفة لأنه اقرب شيء الينا ، ولأننا نلمسه مباشرة في انفسنا . وهذه المباشرة تقوم على الحس والحساسية لا على الفكر والمعرفة كما تصور ديكرت . هذه الماهية الكامنة فينا ، المختلفة عن الفكر والمعارضة للفلسفة والنزعة المدرسية هي مبدأ النزعة الحسية (٦) . يكتب فيوريباخ في مقدمة الطبعة الاولى من الأعمال الكاملة بأسلوبه المميز الذي يتحدث فيه عن نفسه بضمير المخاطب بدلا من ضمير المتكلم فيقول : « في كل مجال وحتى في مجال نقد وتاريخ الفلسفة ها انت قد ابرزت طريقة في الرؤية وفي العرض محسوسة ملموسة في كل مجال ربطت ما كان مجردا بما كان محسوسا ، وما لم يكن محسوسا بما هو محسوس . وما كان منطقيا بما كان اثريولوجيا . . في الماضي كنت تعتقد بان الحقيقي ينبغي ان يكون حاضرا وواقعا ، ومحسوسا ، ومحدوسا وانسانيا ، والآن ها انت تقول في انتظام متطابق معاكس

ان الواقعى والمحسوس والانسانى هى وحدها التى تشكل
الحقيقى « (٧) » .

ويعبر فى « مبادئ فلسفة المستقبل » عن نفس المعنى بقوله :
« ان الحقيقى الواقعى من حيث هو واقعى هو الغرض الأساس للحس :
المحسوس ، والحقيقة والواقع . والحواس وحدها لا الفكر فى ذاته
باكانها ان تقدم موضوعا مدركا فى معناه الحقيقى » (٨) .

تبدا الفلسفة بالتجريب واولى خطوات التفلسف هى الاحساس
والملاحظة الحسية . هل تعرف متى تتفلسف ؟ انك تفعل ذلك فى
الوقت الذى تأخذ فيه ما هو تجربى كشيء اولى للفلسفة (٩) .
فالوسيلة الوحيدة لاكتشاف ما يوجد كما يقول فيورباخ فى شذراته هى
الملاحظة الحسية ، والوجود هو الوجود التجريبي الذى يثبت عن
طريق الملاحظة والحواس (١٠) . والادراك الحسى هو الأساس الذى
يعتمد عليه فى الكشف عن عالم يوجد مستقلا عنا (١١) . فالحواس
وليس الفكر هى التى تعطى لنا الموضوع بالمعنى الصحيح وهذا هو
الأساس المباشر للمعرفة كما جاء فى « ماهية المسيحية » حيث توصل
فيورباخ فى هذا الكتاب للمرة الاولى الى حقيقة الحساسية وهذا ما يميز
الكتاب عن كل كتبه السابقة .

١ - الانسان كائن حسى :

يتميز الانسان عن الحيوان عند فيورباخ بالوعى كما يظهر فى
مقدمة « ماهية المسيحية » . والوعى عنده يعنى الاحساس ، فالوعى
هو شعور بالذات وقدرة على التمييز بواسطة الحواس ، وعلى ادراك
الموضوعات الخارجية والحكم عليها من خلال بعض الدلالات
المحسوسة (٢) . كما نجد ذلك فى اول كتابه « تأملات حول الموت
والخلود » حيث الشخصية الإنسانية المفردة تقوم على الحس والشعور .

« فالفردية تقوم على الشعور ، أنت فرد طالما أنت تشعر ، ان يقين وجود الفرد يتمثل اولا وبالذات فى احساسه ، فكونك فردا وكونك ذا شعور هو نفس الشيء » (١٣) فنحن محدودون حسيا كما يبين فيوريخ فى رده على شترنر : « نحن لا نشعر اننا محدودون اخلاقيا فقط ، بل نشعر كذلك باننا محدودون حسيا ، مكانيا وزمانيا فنحن معشر الافراد لا توجد بداهه الا فى هذا المكان المحدد والا فى هذا الزمان المحدد » (١٤) .

يعلى فيوريخ من شأن الحواس ويعطى لها المكانة الاولى وذلك مقابل هيجل « الذى يخطئ حين يلحق الجزئى بالكلى وهو يرتكب خطأ مشابه حين يسعى للاطاحة باللمس مستعينا بالمجرد » (١٥) . فقد كانت الحواس عند هيجل تحتل نالفة وبالتالي فهى محتقرة بينما تأتى عند فيوريخ لتحتل المكانة الاولى ، ليست باعتبارها فقط جوهر ماهية الانسان كما يقول لوفيت وانها ايضا طبيعته ووجوده المادى بصفة عامة (١٦) .

لا يتميز الانسان الا بكونه الكائن الحى الاكثر تمثيلا لمبدأ الحمية انه الكائن الاكبر حسية والاكثر حساسية فى العالم كما كتب فيوريخ فى مقالته (ضد ثنائية الجسد والروح) ١٨٤٥ ، انه يشارك مع الحيوان فى الحواس . وما هو لدى الحيوان مرتبطا بوظائف الحياة الدنيا يصبح لدى الانسان غاية فى ذاته ولذة فى ذاتها . فهو وحده الذى يستشعر سرورا مساويا فى تأمل النجوم . وهو وحده الذى يستمتع عن طريق لذة البصر ببريق الأحجار الثمينة ومرآة المياه والألوان والازهار والفراشات ، وهو وحده الذى يسه سماع غناء الطيور ورنين المعادن وصفير الرياح وصوت الموسيقى ، وهو وحده الذى يستشعر الرائحة العبقية وكأنه يستشعر كنيونة الهية . وهو وحده الذى يحس لذة لا تنتهى بمجرد ان يلمس يد (رفيقته الساحرة مداعبا اياها مداعبات خفيفة) .

اذن هالانسان ليس انبسانا الا لانه مختلف عن الحيوان ذى الحس المحدد ، انه حمى مطلق ، لان كل الأنساء المحسوسة - وليس هذا الشيء أو ذاك - العالم واللائهائية لذاتها الجمالية موزو حواسه وأحاسيسه «(١٧) :

ويبين فيورباخ فى عبارات هامة فى مقالته « فى بداية الفلسفة » أهمية الحواس بالنسبة للذات العارفة أو بعبارة ادق بالنسبة لوجود الانسان ككل : وهو يبين أن فقد حاسة من الحواس أو عدم استخدامها يعنى نقص فى الكيان الوجودى للانسان ، فالذات الانسانية اذن حية فى وجودها ومعرفتها يقول فيورباخ : الا تشعر بأن ذاتك لا وجود لها الا بالمعنى الفيزيقي ؟ وانك اذا اغمضت عينيك وعطلت حواسك كلها : سبعتك واذنك وعينيك ، فانك ستصرخ حينئذ فى الم عظيم لالاف المرات يوميا قائلا « آه .. لو استطعت فقط ان استرد حواس وسىكون فى هذا اعتراف وتصريح بأن الحواس تنتمى فعلا الى ذاتك وانك انت نفسك بها ، وليس جسّدك فقط ، انك سوف تصبح معقدا تمسا بدون الحواس ، أو اذا كانت حواسك غير كاملة ولا قبية نك بدون « الاجو » التجريبية ؟ ان « الاجو » جسدية وجسية وعينية Corporal «(١٨) .

(ب) وظائف الحواس وموضوعاتها :

تقوم الفلسفة الجديدة (الحسية) على الحس والحواس كما يتحدد الانسان نفسه فى وجوده ككائن حى على الحواس . وكذلك علاقته بالعالم وبالاخرين تتم عن طريق التواصل والادراك الحسى . تتحدد فلسفة فيورباخ ويتمايز موقفها من غيرها من فلسفات بالحسية . ويوضح فيورباخ ذلك بقوله : اننى اختلف مع هؤلاء الفلاسفة الذين يقتلعون عيونهم من محاجرهما حتى يتمكنوا من الحصول على رؤية أفضل يصفونها بانها

عقلية . ذلك لأننى احتاج الى الحواس لتكوين افكارى وخاصة حاسة الرؤية . وقد بنيت افكارى على أسس مادية لا تعرف الا من خلال نشاط الحواس . أننى لا استمد الأشياء من الأفكار ولكن الأفكار من الأشياء واعتقد أن هذا فقط هو الموضوع الذى له وجود خارج المخ « (١٩) » .

ولادراك العالم الخارجى ليس سوى الحواس الانسانية . فللحواس وظيفة ادراكية أساسية وتتحدد موضوعات الادراك من خلال ومائلها الحسية ويحدد فيوريخ علاقة بوعية الموضوعات المختلفة بالحاسة التى ترتبط بها . ويفيض فى الحديث عن العين (حاسة الابصار) ووظيفتها وموضوعها وكذلك الاذن (حاسة السمع) وما يرتبط بها من موضوعات تختلف عن حاسة العين .

تقوم المعرفة الفلسفية على أساس الرؤية ومن هنا أهمية العين بالنسبة للفيلسوف ، فيطالب فيوريخ أن يكون للفيلسوف عين دقيقة ترى أدق الأشياء كعين عالم التشريح الشهير كوفييه Cuvier . ويكتب الى كريستان كاب فى ١٨٤٠ يقول : « من الشظية نستطيع أن نتعرف على هيكل الكل ولكن يجب أن تبدأ بالشظية » فالعين وسيلتنا لادراك كافة موضوعات عالمنا الأرضى ، كما يقضح بن تعليق فيوريخ على كتابات مارتن لوثر حين يقول : « لقد تمسك ارم بالأشياء المرئية *Altbilbia* بينما يراها القديس بولس فانيه . والمسيح أو آدم الجديد هو الذى يصعد بك نحو السماء الى عالم الأشياء غير المحبوسة إما آدم القديم (الانسان) فانه بصطحك الى الأرض حيث المحسوسات . ويفرق فيوريخ بين وظائف الحواس المختلفة للانسان محددا لكل منها مجالا خاصا ، فالعينان موجهتان للعلم والاذنان للدين » (٢٠) .

يرى فيوريخ أنه لو كان للانسان كل الحواس وبدون اذنين فانه لن يكون له دين . لان كل هذه الحواس والجوارح تختص بالتمييز فيما بين الأشياء ، أما حاسة السمع فقط فهى الوحيدة التى تعرف طريقها الى

الروح « (٢١) فالمعرفة الدينية مسمية ومن هذا التحليل يظهر صدق التسمية الاسلامى التى تطلق على الاتجاه الدينى اسم « الطريق المسمى » . فالدين يعتمد على السمع وبالتالي فالديانة المسيحية التى تقوم على الكلمة تعتمد على الأذن أى على حاسة السمع ، يقول لوتر ان الايمان ينبعث من الاستماع الى مواظب الرب : وفى موضع آخر قال ان الكنيسة لا تحتاج منا سوى « الانصات » أى ان تسمع « (٢٢) » .

تظهر النزعة الحسية التى تطبع فلسفة فيورباخ كلها واضحة فى الدين حيث يقوم تحليله الاسامى على الادراك الحسى ، وقد بين فوجل Vogel فى مقدمة ترجمته « لمبادئ فلسفة المستقبل » ان المحور الذى تقوم عليه فلسفة فيورباخ كلها يظهر فى انتقاده للدين وتأسيسه لئله أكثر من أى موضوع آخر (٢٣) . وقد بين ذلك فيورباخ بالفعل فى مقدمة « ماهية المسيحية » حين يقول : « فيما يتعلق بتحليلى للمفردات - وخاصة «ا» هو معروض فى الجزء الثانى من الكتاب - فأنتى ابدأ بالملاحظة وعن طريق أمثلة محسوسة واضحة المعنى أتخذ من الحواس برهاننا يشهد على حقيقة تحليلى لأفكارى » (٢٤) .

ونلاحظ فى الفن أيضا ذلك الارتباط بين الحواس وموضوعاتها : بين الأذن والموسيقى ، والعين والفنون التشكيلية ، والأخيرة قد أفادت من نزعة فيورباخ الحسية الذى يقول فى الفقرة [٢٩] من « مبادئ فلسفة المستقبل » : « قصرت الفلسفة القديمة الحواس على ميدان الظواهر المحدودة ، إلا أنها وهذا يناقض قضيتها ، جعلت المطلق « الالهى » موضوع الفن (فى الآداب والفنون الجميلة) وهو موضوع للبصر والسمع واللمس . ومن هنا ليس المحدود ، وليس الظواهر فقط هى موضوع الحواس بل أيضا الجوهر الحق والالهى ، الحواس هى إذن أن الفن يمثل الحقيقة فى الشكل المحسوس ، أى أن الفن يمثل حقيقة المحسوس » (٢٥) .

ويشير بليخانوف Plekhanov الى المفهوم الحسى الفيورباخى مطبقا
 الى مجال الفن فى قوله : « لدى الكثير من أتباع النزعة التأثيرية أو
 الانطباعية فى الفن كان تصوير المناظر الطبيعية أمراً مناسباً ذلك لأنهم
 كانوا قادرين على توصيل تأثيرات الضوء المتنوعة ، وقد أوضح فيورباخ
 ذلك عندما قال *Die Evangelien dersinne im zusammenhang*
Lesen heimtückisch (قراءة حقيقة الحواس بترابط منطقى هو
 التفكير) ويضيف بليخانوف أن علينا أن نتذكر أن فيورباخ يعنى بالحواس
Senses أو الاحساس *Sensibilit* كل شيء يتعلق بالحس ،
 ويمكن أن يقال أن التانيين لا ولن يستطيعوا أن يقرأوا حقيقة الحواس
 وذلك هو مبدأهم الذى أدى فيما بعد الى انحطاط مدرستهم (٢٦) لسبب
 عدم ذراة الطبيعة بالعين .

ويفان فيورباخ بين العين والأذن ، فمن يرى بالعين أفضل مما
 يسمعون بالأذن ، لأن العين يعتمد عليها فى المعرفة أكثر من الأذن وما نراه
 أكثر يقيناً مما نسمع . وعلى هذا يجب الانتقال من السمع الى الابصار ،
 وتلك مهمة فلسفة الدين ، يقول فيورباخ : « نرى الدين علم العقل الانسانى
 لا نجد أنفسنا فى الفراغ ولا فى الجنة ، انما هنا على الأرض فى عالم
 الحقيقة ، نرى الأشياء فى الخيال بدلا من رؤيتها فى ضوء الشمس
 الحقيقية . ون هنا لا أفضل شيئا أكثر من أن افتح عينى وأوجه نظرى
 من الداخل الى الخارج لاغير الموضوع من الخيال الى الحقيقة » (٢٧) .

أن الفاسفة الجديدة تقوم على حقيقة الاحساس ، الاحساس الذى
 يملأ الكتاب والفهم ، تقوم على حقيقة الحب . والفلسفة الجديدة فى
 علاقتها بالاساس الذى تقوم عليه ليست الا ماهية الاحساس التى ارتفعت
 الى مستوى الوعى (العقل) انما تؤكد العقل والعقل وحده الذى يعترف
 به كل انسان واقعى من كل قلبه ، الذى ارتفع الى مستوى الفهم ،

والقلب لا يريد موضوعات مجردة ميتافيزيقية كانت أو لاهوتية ، انه يريد موضوعات وماهيات واقعية حسية (٢٨) .

وينتقد شترنر حسية فيورباخ فى « الأوجد وصفاته » قائلا : « من الطبيعى أن فيورباخ لا يتوصل الا الى البرهنة عن تلك القضية الفائلة باننى فى كل شىء افتقر الى الحواس واننى عاجز تماما عن الاستغناء عن هذه الحواس . حقا انا لا أقدر على التفكير ان لم اكن كائنا حساسا ولكن لى افكر مثلما لى اشعر اى فى سبيل الموجد كما فى سبيل المحسوس ، احتاج بشكل خاص الى « اناى » الى هذا الأنا الفريد فاذا لم اكن هذا أو ذاك ، اذ لم اكن هيجل على سبيل المثال ، لن يكون من شأنى أن أنظر الى العالم كما انظر اليه بالفعل ، ولن أستخلص فيه المنظومة الفلسفية التى عثر عليها فيه - العالم - آناى بوصفى هيجل . صحيح ساكون ممتلكا لحواس مثل كل الآخرين ولكنى لن أستخدماها كما استخدمها بالفعل . يطالب شترنر بالخصوصية مقابل ما يراه من تجريد لدى فيورباخ » (٢٩) ومن الطبيعى أن تحتوى الانثربولوجية الحسية على ذلك التجديد فمن يتعمق الفلسفة الجديدة لن يوجه مثل هذا النقد الى فيورباخ الذى يقيم فلسفته على العاطفة أيضا مثلما يقيمها على الحس .

ان العواطف عامة ، والحب خاصة يتطلب الاعتماد على فلسفة قائمة على الادراك الحسى . فالعواطف تلعب دورا هاما قائما على أساس متين فهى تشير الى شىء واحد متميز ، فالمرء لا يحب على وجه التعميم ، بل يحب شىء واحدا متميزا محسوسا وليس عاما وعلى هذا يمكننا فهم الحقيقة الواقعة لا بالادراك الحسى فقط ولكن بالعواطف أيضا فكلية هذا تشير الى الشىء الواحد المتميز تكون لها قيمة مطلقة فى حالتى الشعور والحب . ان سر الوجود يكشف عن كنهه عن طريق الحب فقط الذى هو بمثابة عاطفة فليس بالفكر الجامد يتسنى للانسان التعرف على الحقيقة ، ولكن يتم ذلك من خلال العواطف العميقة » (٣٠) .

ويتضح ذلك ايضا فى القضية السادسة والأربعين من « القضايا الأولية .. حيث نجد وسائل التفلسف هى العقل والقلب ، يقول فيورباخ : « ان ادوات الفلسفة ووسائلها الاساسية هى الرأس مصدر : النشاط والحرية واللائهائية الميتافيزيقية والمثالية ، وايضا القلب مصدر : العاطفة والنهائية والحسية وبمصطلحات نظرية : الفكر والحدس وذلك لأن الفكر هو مطلب الرأس والحدس مطلب القلب ، الفكر هو مبدا المدرسة والنظام والحدس مبدا الحياة ، فى الحدس (الحدس) اكون محددا من قبل الموضوع فى الفكر احدد أنا الموضوع ، فى الفكر اكون « أنا » فى الحدس اكون « لا - أنا » (٣١) . وانطلاقا من نفى الفكر ا انطلاقا من التحديد السلبي من قبل الموضوع وانطلاقا من العاطفة ، من ذلك المصدر الذى تنبع منه كل رغبة وكل مطلب ، انطلاقا من هذا كله يولد الفكر الحقيقى والموضوعى والفلسفة الحققة الموضوعية .

يقدم فيورباخ نزعة حية شعورية تذكرنا بفلسفة الحياة والنعور من جهة وبفلسفة الانسان العادى والادراك الفطرى من جهة أخرى . انها فلسفة الانسان به ، وله فالفكر هنا هو الانسان وموضوع التفكير نفسه هو ايضا الانسان « لكن تتفلسف ينبغى الا تفصل الفيلسوف فيك عن الانسان بل ان تكون انسانا يفكر ، لا تفكر بوصفك مفكرا ، أى إمكانية منتزعة من كلية الكائن البشرى الحقيقى ومعزولة لذاتها ، فكر بوصفك كائنا حسيا ، معرضا لأمواج محيط العالم القادرة على احيائك ومذك بفتوة الشباب ، لا تفكر فى فراغ التجريد وكأنك مفرد معزول وكأنك ملك مطلق ، وكأنك لا مجال منفى خارج العالم ، فكر هكذا فيمكنك ان تضمن لأفكارك ان تكون وحدة للفكر والوجود هكذا يتحدث فيورباخ فى « مبادئ فلسفة المستقبل . » حيث نجده فى نفس المبدأ يضيف : « لا يكون العالم مفتوحا على مصراعيه إلا ازاء عقل متفتح ، والحواس وحدها هى نوافذ العقل ، أما كون الفكر معزولا لذاته منفلقا على ذاته ، الفكر دون حواس ، دون الانسان ، الفكر خارج الانسان هو تلك الذات

المطلقة التي لا يمكنها ولا ينبغي عليها أن تكون موضوع طرف ثالث والتي لهذا السبب نفسه لا يمكنها أن تعثر على وسيلة تمكنها من ملازمة الموضوع والوجود ، وستكون عاجزة - عجز رأس فصلت عن جذعها ، ولم تعد قادرة على العثور على موضوع لها ، لأنها ستكون مغتقرة الى الوسائل والأعضاء القادرة على التأمل والتلقى » (٣٢) .

وإذا كان الإنسان ككل هو الذي يقوم بعملية المعرفة أو التفتح على العالم « فهو أيضا موضوع المعرفة ، ليست الأشياء الخارجية وحدها موضوع الحواس ، فالإنسان لا يعطى لذاته إلا بواسطة الحواس ، فهو موضوع لذاته بوصفه موضوعا للحواس ، فتبائل الذات والموضوع الذي ليس سوى فكر مجرد في وعي الذات ، لا يصبح حقيقة وواقعا إلا في التأمل الخسى للإنسان آراء الإنسان . أننا لا نحس بالاتصال فقط بالحجارة والخشب واللحم والعظم بل نحس بالاتصال أيضا بالمشاعر ، حين نضبط على أيدي أو شفاه كائن محسوس ، والاذن لا تجعلنا نستشعر فقط همس المياه وحفيف الأوراق ، بل كذلك صوت الروح والحب والحكمة . نحن لا نرى فقط سطح المياه العاكس ولا الأطباق الملونة ، بل نحن ننظر أيضا في عمق نظرة الإنسان ، اذن ليس الخارج وحده هو موضوع الحواس بل الداخل أيضا ، ليس الجسد وحده بل الروح أيضا ، ليس الشيء وحده بل الالها أيضا . ولهذا يصبح كل شيء قابلا لادراك الحواس له على الأقل بالوساطة ان لم يكن بشكل مباشر ، وبالحواس المدرية ان لم يكن بالحواس العادية وباعين الفيلسوف ان ثم يكن بأعين عالم التشريح أو الكيميائي - وعلى هذا النحو يكون من حق التجريبية ان تجد أصل افكارنا في الحواس كل ما في الأمر ان هذه التجريبية تنس فقط ان أهم موضوعات الحواس البشرية وأكثرها جوهرية انها هو الإنسان نفسه ، وهي تنس ان في هذه النظرة وحدها التي يتسلل الإنسان عبرها داخل الإنسان يسطع نور الوعي والادراك » (٣٣) .

وعلى هذا النحو تكون المثالية محقة فى بحثها عن أصل الأفكار فى داخل الإنسان ولكنها تخطئ حين ترغب فى قصرها على الإنسان معزولا على شكل كائن موجود لذاته ، على شكل روح ، أى حين ترغب فى تحويل الإنسان من الائن الخاص الى الائن المعطى للحواس . وفقط عبر التواصل ، عبر اتصال الإنسان بالإنسان تولد الأفكار . فليس الإنسان بمفرد (الفرد) هو من يتوصل الى المفاهيم والى العقل بصورة عامة بل الفردان معا ، فلكى يولد الإنسان ينبغى أن يكون هناك كائنان بشريان : الإنسان الروحى والإنسان الجسدى ، وتضافر الإنسان مع الإنسان هو مبدأ ومعيار الحقيقة الكونية ، بل وحتى يقينى من وجود الأشياء الخارجية عنى ، يمر بالنسبة لى عبر يقينى من وجود إنسان آخر خارجا عنى . أننى أشك فيما أراه بمفردى ، وعلى يقين فقط مما يراه الآخر معى (٣٤) .

إن عملية اكتشاف العالم الحقيقى عند فيورباخ هى مهمة تقوم بها الحواس ، ولكن سيكون من الخطأ - كما يرى أرفون - الاعتقاد بأن فيورباخ يتوقف عند النتائج التى يتوقف عندها المذهب التجريبي ، لأنه بدلا من أن ينفلق على نفسه فى وضعية ضيقة الأفق يجهد ليعطى الحواس أبعادا قادرة على احتواء الأفاق الانسانية الرحبة . وعلى هذا نتبين فى « الحسية » الفيورباخية ثلاث درجات متعاقبة هى : التلقى ، الحس ، الحب .

التلقى مباشر وفورى ، وهو جوهرى لأن الوجود الذى يتم ادراكه (أى حقيقة الوجود الملموس) هو وحده الذى لا يمكن النزاع حوله ، ومع هذا فليس التلقى سوى اقتراب أولى وسطحى . أما الحس فهو الذى يعطيه عمقا فإذا كان التلقى يسمح لنا بالتواصل مع خارج (مظهر) الكائنات ، فإن أهمية الحس تكمن فى كونه يوحدنا مع داخل الكائنات وعلى هذا النحو يفتنى البصر الذى هو - ادى صرف باكتشاف العقل والمشاعر .

وفى الحب يصل الحس الى درجة كمال هى الأكثر سبوا ، فالدليل الحقيقى على الوجود يظهر حين يقيم الحب العلاقات بين الذات والموضوع « الحب عاطفة وليس سوى العاطفة رمز للوجود » ففى الشاعر ، بل فى المشاعر الأكثر عمومية توجد الحقائق الأكثر عمقا والأكثر علوا . وعلى هذا النحو يكون الحب الدليل الانطولوجى الحقيقى على وجود الموضوع خارج ادبغتنا وليس ثمة دليل آخر على الوجود سوى الحب والحس بشكل عام .

ان الحب يمثل ذروة الحسية الفيورباخية ، الحب يؤدى الى الانتقال نحو الآخر وهذا الآخر (فرد من الجنس الآخر) فالانا الحقيقى ليس شيئا لا جنس له ، فهو اما ذكر او أنثى ، (بمعنى انه كائن حى يتكامل مع كائن آخر) . وحتى الآن لم تنظر الفلسفة بعين الاعتبار الى تلك الفوارق بين الجنسين . ومع هذا فان وجودى وكيانى كله يعكسه نوعى كرجل أو كإمرأة . فمعرفة بنوعى تجعلنى أقر بوجود كائن آخر مختلف عنى ومتكامل معى فى آن معا ، ويساهم فى تحديدى . اذن فلست كائنا مستقلا بل أنا بطبيعتى كائن مرتبط بكائن آخر . وبالتالي يكون المبدأ الحقيقى للوجود والفكر هو اتحاد « الانا » و « الاني » (٣٥) .

يسعى فيورباخ للحصول على معرفة بالانسان والطبيعة ومن هنا تأكيد على كونه « كائن مادى محسوس وحقيقى ، وان جسدى كله هو « الانا » فى ، هو كيانى ذاته ، وانه حيث توجد المحسوسات تنتهى كل الشكوك والصراعات ، ان جوهر المعرفة هو المحسوس ، أو المعرفة المباشرة الحسية التى تتم بين الانسان والعالم ، الانسان والآخر . فالشئ الحقيقى يعطى لى عندما يكون هناك آخر يعطى لى هذا الشئ ، عندما يجد نشاطى حدوده وقيوده من وجهة النظر الفلسفية عند بداية كائن آخر . وفكرة الشئ فى الأصل ليست سوى فكرة « أنا » أخرى وهكذا يفكر الانسان فى طفولته فى كل الأشياء على انها كائنات تتصرف

بحرية وفكرة الشيء بصفة عامة تأتي من فكرة الأنت التي أصبحت شيئا ، وهذه هي العقبة الأولى التي تعثرت فيها خطى كبرياء المثالية ، ولكنها في نفس الوقت الرباط الذي يربط بينى وبين العالم . وكما يؤكد كامنكا ان مغزى الحواس بالنسبة لفيورباخ هو انها تزود المعرفة بالمادة (المحتوى) والاساس الذى تستقر عليه معاملات الانسان « (٣٦) .

ولا تقوم فلسفة فيورباخ - على العكس من كل اتجاهات الفلسفة المثالية - على « جوهر » اسبنوزا ، او « انا » كانط وفشته ، ولا « الهوية المطلقة » عند شلنچ ولا « العقل المطلق » عند هيغل ، وباختصار ليس اى كيان مجرد او نظرى وانما مبدؤها هو الوجود الحقيقى للانسان ، مبدؤها يمثل اعلى درجة من الايجابية والواقعية . ان فلسفة فيورباخ - صاحب النزعة الحسية - على العكس من مثالية كانط - الصورية المجردة تبدأ من وجود الانسان كله وليس من عقله المجرد فقط ، فهو يدخل مع الاحساس كل المشاعر والعواطف ، ولم يكتف بالتدليل على دور السمع والبصر واركان الحس الأخرى فى معرفة العالم الخارجى بل اشار الى القيمة المعرفية لمجمل حياة الانسان العاطفية ونشاطه الشعورى . ومن هنا فان بداية الفلسفة « ليست هي الله ولا المطلق او الفكرة ، ان بداية الفلسفة هي المحدود المتناهي الواقعى » (٣٧) .

وعلى ذلك فان فلسفة هيغل وفلسفة كانط يجب ادانتها مع اللاهوت اذ انهما قد حللا الكيان الالهى الذى انفصل عن الانسان تحليلا عقليا وفكريا ، كما انهما فى نفس الوقت فصلا الجوهر فصلا تاما عن المادة وعن الوجود الحسى وعن العالم وعن الانسان . ولم يكتف فيورباخ بنقد هيغل ، بل افاض فى نقد كانط والمثالية الألمانية عند شلنچ Schelling (١٧٧٥ - ١٨٤٥) وفشته Fichte (١٧٦٢ - ١٨١٤) . وقد تحدثنا فيما سبق عن نقد فيورباخ لهيغل ، وعلى ذلك فان تأسيس الفلسفة الجديدة ، فلسفة المستقبل التى تقوم على الاحساس يقتضى من فيورباخ ان يواجه فلسفة كانط .

ان المثالية الكانطية تقوم حيث تخضع الأشياء للذهن وحيث يتوقف
الذهن عن متابعة الأشياء . وفى الفقرة [٢٢] مى « قضايا أولية ... »
إشارة الى قول كانط : اذا كنا نعتبر موضوعات الحواس ظواهر محضة
فإننا نعترف بان أساسها هو « الشيء فى ذاته » رغم أننا لا نعرف طبيعته
بل ظاهره فقط لذا فإن العقل لا يقبض على الظواهر فقط ، بل يعترف
ايضا بوجود الأشياء فى ذاتها ، وعلى هذا نستطيع القول بان شئيل
كائنات كهذه هى أساس الظواهر وبالتالي فهى كائنات محض
للعقل » (٣٨) .

وبعد ان يورد فيورباخ النص السابق يبين ان موضوعات الحواس
وموضوعات التجربة ليست سوى ظواهر محضة غير حقيقية بالنسبة للعقل
لا ترصى العقل ولا تستجيب لجوهره وبالتالي فان العقل فى جوهره ليس
محدودا بالبحس ولا لما يأخذ الأشياء المحسوسة على أنها ظواهر بل
على أنها الحقيقة المحضة ، ومع ذلك فان كائنات العقل يراد لها ان تكون
موضوعات حقيقية للعقل ، وعلى ذلك فان فلسفة كانط تناقض بين الذات
والموضوع ، بين الجوهر والوجود . فالجوهـر الذى يعزى الى الذهن
والوجود الى الاحساسات ، ان الوجود المفتقر الى الجوهر - أى وجود
الظواهر بدون واقع موضوعى - ليس سوى مجرد ظاهرة (الأشياء
المحسوسة) بينما وجود الجوهـر دون وجود الفكر (الجواهر الذهنية)
فإنها تعقل لكنها تفتقر الى الوجود - على الأقل بالنسبة لنا -
والموضوعية ، انها أشياء فى ذاتها ، حقيقية ولكنها ليست أشياء واقعية .

ان فيورباخ لا ينتقد كانط لأنه يفترض الأشياء فى ذاتها بل لأنه
يسلم لها بالواقعية (الواقعية الموضوعية) فى حين ان فيورباخ ينظر
اليها على أنها مجرد فكرة ذهنية غير مزودة بالوجود . أى غير موجودة
وجودا فعليا . وقد تابع تلاميذ فيورباخ « البرخت رو » و « تشرنشسكى »

فمنه لكانط مما جعل البعض يرى أن كل مدرسة فيورباخ قد استدارت
عن كانط الى الرفض النام لكل مثالية ولا ادرية (٣٩) .

ان العالم فى ذاته موجود بدوننا وفلسفة فيورباخ تسلم بأن « الأشياء
فى ذاتها » موجودة خارج ذهننا وبالتالى فان ما يسميه فيورباخ « انشئ
فى ذاته » هو النقيض المباشر لما يسميه كانط بالشيء فى ذاته ، ومن
هنا فهو يتهم الأخير بالتسليم بالشيء فى ذاته باعتباره « تجريدا بلا
واقعية » بينما هو عنده « تجريد مع واقعية » يعنى عالما موجودا خارج
ذواتنا قابلا للمعرفة تماما وغير مختلف اطلاقا عن المبدأ الظاهر ،

ويرتبط نقد فيورباخ لكانط بنقده للمثالية الألمانية : « فئته الذى
بعد فى نظر فيورباخ » مسيح العقل النظرى « (٤٠) وشيلنج الذى بدأ
بمحاولة اتخاذ طريق غير مثالى بمحاولة ادراك الوجود الخاص بالطبيعة
على انه حقيقة اولية ومستقلة منطقيا ولا تستمد من وجود الوعى او من
الذات المفكرة . ومع أن شيلنج وهو يحاول أن يتغلب على المثالية الذاتية
كان بعيدا جدا عن التحرر منها . ففى محاولة ربط الطبيعة بالذات ،
فهم الطبيعة على أنها ذات أخرى قطبيته ليست طبيعة العلم ، ليست
طبيعة ادراك الحواس ، ولكن تركيبي من الخيال : فهو يرى الطبيعة على
أنها شكل مرئى خيالى مثل الاشباح فى الحلم . ويسلم فيورباخ بأن شيلنج
كان حلقة هامة بين فئته وهيغل . فعندما يبدأ هيغل بالمطلق فان مطلقه
هو مضمون ايجابى ، فكرة الموضوعية التى توضع مقابل ذاتية الفلسفة
الكانطية الفئسية ، وفلسفة شيلنج بعيدة عن كونها فلسفة المطلق الذى
اخذ بها . ويؤيدها فقد كانت مثالية ذاتية لكن بنغمة مختلفة .

ويبرز فيورباخ بين فلسفة شيلنج وهيغل فهما ضدان ، هيغل يمثل
المبدأ الذكى أو الرجولى : الاستقلال والفاعلية أو الذاتية ، المبدأ المثالى ،
شيلنج يمثل المبدأ المؤنث : التلقى الانفعالية حيث استلهم أولا فئته ثم

أفلاطون واسبينوزا وأخيرا بوهمه ، أى المبدأ المادى . وبينما هيجل ينقصه الحدس فإن شيلبخ تنقصه قوة الفكر والتحديد ، شيلبخ لا يفكر إلا فى الكلى وما أن يأتى الشيء الجزئى الخاص والمحدد حتى يسقط فى الخيال ، وعنده العقلانية ليست سوى قناع واللاعقلانية حقيقة . وبينما هيجل لا يبلغ سوى وجود ، وواقع مجرد يناقض المبدأ اللاعلى . فإن شيلبخ لا يبلغ سوى وجود صفى وخالى يناقض المبدأ العلقى . هيجل يستعيز عن نقص واقعته بقاموس من كلمات حسية جافة ، شيلبخ باقول جميلة ، هيجل يعبر عن غير المسالوف بطريقة «الوقت» ، هيجل يحول الأشياء الى أفكار خالصة ، وهو (شيلبخ) يحول الأفكار الخالصة الى أشياء ، هيجل يخادع الأذهان التى تفكر بينما يخادع شيلبخ الأذهان التى لا تفكر . فلسفة الواقع كما ندركها فى الحلم هذا هو شيلبخ وكما ندركها فى المنطق هيجل . شيلبخ ينفى الفكر المجرى فى الخيال هيجل ينفيه فى الفكر المجرى . وتحقيق للفلسفة القديمة نجد هيجل هو البداية السلبية للفلسفة الجديدة وشيلبخ هو الفلسفة القديمة التى تتصور انها فلسفة الواقع الجديد «(٤١)» .

وحين ينتقد فيورباخ المثالية فإنه يوضح طبيعتها الأساسية بالفقرة التالية . فسنة : « أنت تفترض أن الأشياء واقعية وانها موجودة خارج ذاتك لسبب وحيد هو أنك تراها وتسمعها وتلمسها ولكن البصر واللمس والسمع سوى احساسات . أنت لا تدرك الأشياء بل تدرك احساساتك فقط » . ويرد فيورباخ على ذلك بأن الكائن البشرى ليس انا مجردة بل رجل وامرأة وان مسألة ما اذا كان العالم احساسا يمكن ان يقارن بهذه المسألة : هل نرجل والمرأة احساس أم ان علاقتنا فى الحياة العملية تبرهن على عكس ذلك ؟ ذلك هو العيب الأساسى فى المثالية انها تسأل وترد على مسألة الموضوعية والذاتية وواقعية أو عدم واقعية العالم من وجهة نظر النظرية وحدها . مع أن المثاليين انفسهم يسمون فى الحياة العملية بواقع « الأنا » وواقع « الأنت » بالنسبة للمثاليين تصلح وجهة النظر هذه للحياة العملية فقط وليس التابل .

(ج) الحس والفلسفة والعلم :

التقد الذى وجهه فيورباخ للمثالية المجردة وتأكيد على الحس مقابل التجريدات المنطقية جعله يعقد عقدا جديدا يربط فيه بين الفلسفة والعلم الطبيعى بدلا من الربط التقليدى بينهما وبين اللاهوت ويأتى بالعلوم الطبيعية الى المقدمة لتكون أساس الفلسفة . فهو يتحدث فى كتابات عديدة عن فلسفته صابغا أياها بصفة علمية وما يطلق عليه القوانين الميتافيزيقية ليس لها ضلاحية الا اذا ثبت أنها قوانين العلم الطبيعى . أما من بخرج بعيدا عن عالم العلم ويستخدم مناهج لا تتفق مع مجموعة المناهج التى أثبتت نجاحها فى العلوم الطبيعية فهو يمزج بنفسه فى عالم الغوض ويتوه بين ساحبات اللبس اللغوى التى يروج بها عالم الفلسفة التقليدى .

وقد كان فيورباخ على دراية بأن الطريق الجديد يجب أن تنصدهه الأساليب العلمية لا الخيالية ولا المنطقية وكان يفخر بوجهة نظره غير المتزمته أمام كثير من الذين أساءوا فهمه وقد عبر عن شكوك لبولين Bolln بقوله : « انهم حتى الآن لا يعرفون أنه ليس لدى فلسفة سوى تلك الفلسفة التى لا يمكن للإنسان أن يتخلى عنها دون أن يفقد إنسانيته ، كما أنهم لا يعرفون أن هذه الفلسفة ليس لها علاقة مشتركة مع الفكر الفلسفى التقليدى بما فى ذلك فكر كانط ولا يعرفون أن أساس هذه الفلسفة هو العلم الطبيعى (٤٢) » .

وتعتبر بداية الفلسفة هى بداية المعرفة عموما وهى ليست بداية الفلسفة على أنها شكل خاص من المعرفة متميز عن العلوم التجريبية ويؤكد التاريخ نفسه ذلك فالفلسفة أم العلوم . وقد كان الفلاسفة الأوائل علماء فى العصور القديمة مثلما الأمر فى العصور الحديثة . ومن هنا فإن مهمة الفلسفة ليست تمييزا مجالها عن العلوم الطبيعية

ولكن ان تستبفى علاقاتها الوثيقة بها وان تدرك ان « انشباط التجريبي » هو ايضا « نشاط فلسفى » وان الابصار هو ايضا فكر وان اعضاء الحس هى اعضاء الفلسفة وانه يجب ان نتغلبف تحت ارشاد الحواس (٤٣) .

نلتقى بهذه الافكار كثيرا فى « الفضايا الاولى .. » فالفلسفة هى ادراك ما هو كائن والتفكير فى الاشياء والكائنات وادراكها كما هى يعد القانون الاعلى والشكل الاسى للفلمفة « (٤٤) . والفلسفة يجب ان تربط نفسها بالعلم الطبيعى كما يجب ان يرتبط العلم الطبيعى بالفلسفة وهذه الرابطة المبنية على الحاجة المتبادلة وعلى الضرورة الداخلية سوف تكون اكثر دواما ونجاحا وصدقا من الزواج غير المتكافىء بين الفلسفة واللاهوت « (٤٥) .

والفلسفة عند فيورباخ لا تصل الى الحقيقة فى النهاية بل تبدأ بها ، وهذا هو المجرى الطبيعى والملائم الذى أخذته الفلسفة ، ويتطلب الانتقال الى الادراك الطبيعى الى الفلسفة ضرورة بيننا الانتقال من الفلسفة الى الادراك التجريبي رفاهية . فالفلسفة التى تبدأ بالتجريبى تظل شابا على الدوام ، بينما الفلسفة التى تختتم بالتجريبى فانها تصبح اخيرا عاجزة متداعية وتحل الحياة وذلك لاننا اذا بدانا بالحقيقة وظللنا داخلها فاننا لن نتوقف ابدا على ان نحتاج الى الفلسفة لأن الادراك التجريبي يتركنا فى المنتصف والفلسفة التى تختتم بالتجريبية ستكون على هذا محدودة بينما التى تبدأ بها ستكون غير محدودة .

(د) النزعة الحسية المعرفية :

وتظهر المعرفة لدى فيورباخ كنشاط عملى وكتأثير مشترك بين الانسان وما يحيط به ، فهى نشاط ستوعب كيان الانسان كله وليس

جواسه فقط - لقلة ادراكه - وانها اهوأوه ، رغباته ، مخاوفه ، آماله .
ويبين فيورباخ - وان كان لم يقدم ابستمولوجيته فى صياغة نسقية مثل
اصحاب نظرية المعرفة - كيف تتأتى المعرفة ؟ ما هو معنى ان يعرف
الانسان ؟ فالمعرفة عنده ليست المشاعر او الفهم ، وانما كيان
الانسان كله . وعلى الرغم ان فيورباخ لم يطور هذا الجانب من
فلسفته - كما يرى بعض المفسرين والشرح - الا اننا يمكن ان نعتبر
نزعتة الحسية احدى اسهاماته فى نظرية المعرفة . فقد اوضح بعض
النقاط الهامة بتاكيدده على النزعة الحسية ووسائل المعرفة ، تلك
التي اثارت بعض المناقشات والتفسيرات التي سوف نشير اليها
لنلقى الضوء على جهد فيورباخ ويوضح نزعتة الحسية المتعلقة
بمضمون المعرفة وطبيعة العارف والعلاقة بينهما وحقيقة المعرفة وغيرها
من المسائل .

يوسع سيدنى هوك مفهوم المعرفة ومنهجها ليجعلها شاملة كل
فلسفة فيورباخ الانثربولوجية . وهو يحاول وصف فلسفة فيورباخ
ومنهجه ، الا ان ذلك صعب من خلال مفاهيم الفلسفة التقليدية - ويدلى
برأى هام للغاية ، لانه يرى ان « لجوء فيورباخ للمعلم ليس له أهمية »
لان فيورباخ يسعى الى تأكيد أهمية حياة الانسان الشعورية
والعاطفية فى المجال الادراكى والقول بناء على ذلك ان « منهج فيورباخ
بالمعنى الاوسع هو منهج انثربولوجى » (٤٦) .

ويمكن قبول هذا التفسير الذى يقدمه هوك اذا تبينا الفارق بين
كل من الموضوع والمنهج فالانثربولوجيا هى الموضوع الاساسى لاهتمامات
فيورباخ الفلسفية ، اما المنهج الذى تناول به هذا الموضوع فقد اشار
اليه فيورباخ نفسه على انه حمى تجريبى وهو ما اطلق عليه هوك
اسم « المنهج النقدى التكوينى » مما يجعلنا نؤكد ان « اساس منهج
فيورباخ الادراكى ليس الانثربولوجيا الفلسفية ولكن التجريبية او الموقف

العلمى . فالتجربة الحسية ، التجربة الحسية الانسانية وليس المنطق أو العقل هي المعيار الوحيد المتاح للإنسان ، ويمكن أن نمضى من الوجود الى الجوهر لكن لا نستطيع أن نمضى من الجوهر الى الوجود ، والمبدأ الأول للمنهج الفلسفى هو أن كل انقضايا الفلسفية يجب أن يكون لها أصل ومضمون حقيقى فى التجربة الحسية « (٤٧) » .

والتفسير الثانى يقدمه كامنكا الذى فرضت عليه معالجته لفلسفة فيوريخ ان يتناولها حسب موضوعها كل على حدة ومن ثم لم يعالج تلك الفلسفة حسب تطورها التاريخى ، وبهذا سقط فى الخلط والتناقض فى الفهم وقدم لنا تصورا مضطربا غير واضح ، يظهر ذلك فى عرضه أولا للتصور الناضج لفلسفة فيوريخ فى الطبيعة ونزعته الحسية مع أنها لم تتضح الا بعد نقده لفلسفة هيغل وكما ظهرت فى « ماهية المسيحية » و « وقضايا أولية .. » و « مبادئ فلسفة المستقبل » ثم تناول كامنكا فى نفس الوقت المرحلة المثالية السابقة حيث انتقد فيوريخ التجريبيين : باخمان ودورجيس دون أن يعى - كامنكا - الاختلاف بين الطبيعة نظرية المعرفة فى كل مرحلة من هاتين . الا أننا لو يدانا بالعس أى بالمرحلة الهيجلية التى تبتى فيها المثالية معطيا الوعى الدور الأول فى اهتماماته الاستمولوجية ثم تتبع هذه بمرحلته الجديدة « فلسفة المستقبل » أى بالنزعة الحسية التجريبية ربما نكون فى الاتجاه الصحيح . وفى المرحلة المثالية وبالتحديد فى نقده لدورجيس يظهر أن الحواس تعطينا الصور فقط وان الأشياء فى ذاتها تتأتى لنا فقط من خلال الفكر .

وفى المرحلة التالية من تطوره تلك التى اتجه فيها من المثالية الى نزعة حسية تجريبية بدأت بنقده لهيغل من أجل البدء بالحسوس الذى يعد مصدر كل معرفة وفيها حدد فيوريخ أن كل مفهوم للمعرفة يعنى ويتطلب واقعا موضوعيا مستقلا فى وجوده عن العارف ، وانما

نحصل على معرفة المضمون المادى (الشيء) من الوعى الحسى كما أننا نحصل على التصور من الفهم ونحصل على المبادئ المنطقية من العقل وذلك بقبول النسق الكانطى الهيجلى التقليدى للمعرفة . الا ان فيورباخ يرى أن هذا النظام لا يمكن أن يبدأ بدون المضمون الحسى ، وأن الادراك الحسى لا يمكن تمييزه عن القدرات الأخرى الا من خلال الاتسار الى الواقع الموضوعى الذى تتضمنه هذه المضامين .

ويؤكد فيورباخ أننا لا يمكن أن نصل الى المضمون الحسى بأدئين من المنطق أو حتى من المفاهيم وإذا لم تتوفر الصفة الموضوعية والمادية والتميزات الكمية للإنسان فلن يستطيع أبدا أن يؤمن بها . أضف الى ذلك أن الادراك الحسى يهيم به المعرفة بالموجودات الحسية الأخرى ومن ثم فإنه بعيد النظر فى ذاتية ردود أفعال الآخرين ، ويمكن للإنسان أن يحتاط من الصفة الذاتية العامة للبشر كنوع ، وذلك بملاحظة ردود فعل الحيوانات (للضوء على سبيل المثال) . الا أن فيورباخ غالبا ما كان يشير الى مراجعة الصفة الذاتية بالمعنى الضيق بالنسبة لعلاقة الإنسان مع غيره من البشر وهذا يعد جانبا آخر من تبصيره على « الانا والانت » وعلى طبيعة الإنسان ككائن نوعى وتصبح معرفته معرفة تنتمى الى كل النوع أو الى كل الجنس البشرى .

وهناك مواضع فى كتابات فيورباخ تدل على أنه كان يعتقد أننا نعرف الأشياء معرفة مباشرة ، أى أن موضوعات المعرفة هى الأشياء المعروفة ذاتها والقول أن فيورباخ كان يعتقد أننا نعرف الأشياء معرفة مباشرة يعنى أن لها تأثيرا عارضا على أعضاء ادراكنا - حواسنا . وقد كتب فيورباخ : « إن الواقعى هو موضوع الحواس أو الحس » (٤٨) .

وفى مقال آخر يوضح فيورباخ مهمة العلم على أنها تتألف من خلق موضوع علمى ما هو ليس بعلم ، وإنما شئ معطى لخبرة الحواس . فبين كما نكا أن فيورباخ فى نقده لمناقشة هيجل فى الفينومينولوجيا

لهذا الموضوع يظهر لديه خطأ لسبب واضح ، بمعنى أن خبرة الحس تعطينا الجزئيات فقط التي تكونها في مجموعها ونثبتها في وعينا وذلك عن طريق المفاهيم والأسماء . ومن هنا تأتي نظرية فيوريخا التقليدية للحقيقة أن التسمية هي نشاط انساني يتحدد بواسطة النوع ، إلا أن مغزى هذه التسمية هو في نهاية الأمر ما يمكننا من أن نعثر على الأفراد والجزئيات . أن الكلمات والمفاهيم بالنسبة للوعي الحسي هو مجرد علاقات تمكن هذا الوعي من الوصول إلى الشيء الفردي الذي يعد الشيء الوحيد الذي نعرفه على أنه حقيقة واقعة (٤٩) .

وقد تناول فيوريخا - في بعض كتاباته - ما هو مألوف للحواس على أنه رمز للواقعية وليس للواقعية ذاتها . وهذا ما يسميه كامبكا النظرية الفيوريخاخية المطورة في المعرفة « النظرية الهيروغليفية » والتي تعني أن ما هو معروف للخبرة الحسية طبقاً لهذه النظرية ليس الموضوع أو العملية ، وهذا التأثير يمثل العلاقات والتمييز ، كما يمكننا من معاملة الأشياء المعروفة . إلا أن هذا - كما يقول كامبكا أيضاً - لم يتطور في أعمال فيوريخا بطريقة مرضية مقبولة . ومن ثم يمكننا القول أن أسهمه في نظرية المعرفة يكمن في الجانب النقدي ، وفي إدراكه للوعي يثبنا لا يمكن أن نصل من المفاهيم إلى الوقائع ، وأن المثالية يمكن فقط أن تخلق عالمياً وحسباً ، وإن الوعي لا يمكننا أن نفصله قصلاً منطقياً عن الائنسان « كميون عاطفي ملدى » (٥٠) .

ومن الناحية الايجابية نجد فيوريخا يؤكد أن الوحدة المنطقية للحواس وطبيعة المعرفة ، أو أن المعرفة كششاط على تحتوي على العلاقات والاهتمات للطبيعية والاجتماعية ، كما رأى أنه لا يمكن أن يبدأ البحث في المعرفة بنقد وسيلة المعرفة أو بالبحث عن مقياس لليقين يسبق تحليل المعرفة ولكنه ينظر في العملية الواقعية للمعرفة من خلال الحواس أو من خلال الحواس وارتباطها بكيان الانسان ككل .

ولا يكفي فيورباخ بهذه النزعة الحسية - ليس لأنها ضد العقل (لا عقلانية) غامضة ، قائمة على أساس وشعور غامضين . فقد أكد مرارا أن الأمر ليس كذلك ، فالوظيفة الحقيقية للفلسفة ليست سوى التفكير . والتعبير بوضوح ودقة عن آراء معينة من اصطلاحات عقلية . وبناء على ذلك يتحتم أن يكون الفكر جزءا متما لفلسفته فهو يسلم بطريقة مطلقة أن الكون يغدو واضحا امام العقل . ولكنه يفترض الانمان باعتبارها عقلا ذا وسام (نوافذ) وان الحواس بمثابة تلك النوافذ ، فهو فكر يتفق مع الحواس ولا ينبذها ولا يحيد بعيدا عن الشيء المدرك بالحواس بل يتركز حوله .

ثانيا : أبعاد الانسان الفئورباخى :

يجيء الحديث عن أبعاد الانسان الفئورباخى بعد الحديث عن نزعة فيورباخ الحسية - خاصة فيما يتعلق بالمعرفة - ليؤكد الاتصال الوثيق بين تصويره الحسى للانسان سواء معرفيا أو انطولوجيا . والحديث عن الانسان فى فلسفة فيورباخ يطرح العديد من التساؤلات التى تفجرت حول فلسفته الانسانية التى اثرت من التاملات والشروح والتعليقات ما يزيد كثيرا عن التى اثارتها فلسفته الطبيعية . والطبيعية هى الجوهر الذى لا يتميز والانسان هو الجوهر الذى يتميز عن الوجود والجوهر الذى يتميز عن الطبيعة هو اساس الجوهر الذى يتميز بالطبيعة عنده اساس الانسان .

وعلى ذلك يكون فهم الانسان عند فيورباخ مرتبطا بفلسفته فى الطبيعة والتطرف فى القول باختلاف أحدهما عن الآخر ، كالقول مثلا بأنه « مادي » فى فلسفة الطبيعة و « مثالى » فى مسائل الانسان ضد فلسفة وعكس الفهم الفئورباخى فى ربطهما معا . ولكن نظرا لاختلاف الطبيعة الانسانية عن الطبيعة الفيزيائية ، ونظرا لكثرة

التأويلات حول الأولى فعل من الخير أن نترك الفرصة لفيوريخ ليكشف لنا بنفسه فى كتاباته عن حقيقة تصوره للانسان وعن تصديده لطبيعته من خلال الوقوف على الأبعاد المختلفة للانسان لديه وهى :

١ - المشاعر والجسد .

٢ - الأنا والآخر .

٣ - العاطفة والحب .

٤ - الموت والخلود .

١ - المشاعر والجسد :

يبين فيوريخ فى قضائاه لاصلاح الفلسفة أن الأصل الذاتى للفلسفة هو أيضا أصلها الموضوعى . ويؤكد علينا : « قبل أن نقبل « كيف » نحسه ، فالمشاعر والاحاسيس تسبق الفكر » (٥١) . ومن هنا فهو أقرب الى هوسرل Husserl (١٨٥٩ - ١٩٣٨) من كانط kant (١٧٢٤ - ١٨٠٤) فالمشاعر اساس الوجود ، والوجود المجرد ليس له وجود ، والموجود بلا مشاعر ليس شيئا لانه سيكون كائن بلا حساسية ، بلا مادة . يقول فيوريخ : « بلا حد ، بلا زمن ، بلا عذاب ليس ثمة كيف ولا قدره وأيضا ليس ثمة روح ولا عاطفة ولا حب ، فالكائن مجموعة من « المطالب » لا تكتمل ، وهو هذا النحو فقط يمثل الكائن الضرورى أن وجود بلا « مطالب » لا حاجة اليه ، ومن هنا فالكائن المحروم من كل مطلب (= حاجة need) لا يشعرنا أيضا (بالحاجة) الى الوجود ، الكائن الذى لا يتعذب ، الكائن الذى ليست له مطالب ولا حاجات ليس انسان ، يستحق الوجود من يستطيع أن يتعذب . ان كائنا بلا ألم ، بلا كينونة ليس شيئا ، انه كائن بلا حساسية ، بلا مادة (٥٢) .

ان هذه الفقرة وما سيتلوها من استشهادات تبين لنا اهتمام
فيورباخ بتلك الجوانب التي طالبا اغفلتها الفلسفات العقلية ، التي
جعلت باهية للانسان. هي التفكير والعقل المجرد بينما هبطت بالمشاعر
والغرائز الى مرتبة دنيا ، او استبعدتها كلية ، حتى جاءت الفلسفة
الوجودية التي اهتمت بتلك النواحي التي تجاهلتها العقلانية . ويبدو
فيورباخ هنا سابقا على الوجودية ومرهضا بها قبل كيركجور
ونيتشه . ينتقد فيورباخ الفلسفات المجردة العقلانية المضادة للشعور
والحياة فيقول : « ان فلسفة لا تحتوى على أى مبدأ مفعل هي فلسفة
تصادر على وجود بلا ديمومة ، على كيف بلا احساس ، بلا كينونة ،
على الحياة بلا لحم ولا دم ، ان هذه الفلسفة مثل فلسفة المطلق
لابد ان تكون ضد التجريب وضد المحسوس » (٥٣) .

ومن هنا ممكن ان نضم فيورباخ الى فلاسفة الحياة مثل دلتاي
وبرجسون وفلاسفة الشعور مثل هوسرل ، يقول : « ان ادوات
الفلسفة واعضاؤها الجوهرية هي : الرأس مصدر الفاعلية والحرية ،
والفؤاد مصدر الشعور والعاطفة والمحدودية الحسية ، الفكر هو مبدأ
الدرسية ، الحس مبدأ الحياة . فمن حيث الوجود يتحد الحس والفكر ،
الانفعالية مع الفاعلية حيث الحياة والحقيقة » (٥٤) .

ويظهر ذلك ايضا في حديثه عن (مبدئه « الغالى - الجرمانى »)
او الفرنسى الالماني : فالفيلسوف مثل الفلسفة - عليه العناية
بالعناصر الذاتية مثل العناية بالموضوعيه تماما - كى يكون حقيقيا ،
ولكى يكون الفيلسوف متفقا مع الحياة والانسان يجب عليه ان يكون
من دم . غالى (فرنسى) - جرمانى . وكما يقول لبيتز : « (اذا قارنا
الالمان بالفرنسيين رأينا) عند الفرنسيين حيوية اكبر فى الفكر المبدع
مقابل دقة وتماسك عند الالمان ، ويمكن القول بحق ان المزاج الاكثر
ملائمة للفلسفة هو المزاج الغالى - الجرمانى ، واذا كان الطفل اباه

فرنسيا وامه المانية فلا بد أن يؤدي هذا النتائج الى عقل فلسفى جيد « فان فيورباخ يقول هذا صحيح تماما ويكفى ان نجعل الام فرنسية والاب المانيا . ان الهام الفؤاد « وهو مبدأ مؤنث حمى مقر المادية » (فرنسى) . اما الفؤاد يضع ثورات ، الراس يضع اصلاحات ، الراس يضع الأشياء فى حالة ثبات ، الفؤاد يضعها فى حالة حركة - وحيث توجد الحركة ، الانفعال ، الهوى ، الدم ، الحساسية تقيم الروح » (٥٥) .

والفلسفة الجديدة تتعامل مع الوجود ليس بالفكر ولكن بالحواس ومن هنا « فالوجود الذى يستحق هذا الاسم » هو وجود الحواس ، الحس ، الشعور الحب . فمن خلال الشعور العاطفة ، الحب يملك الب هذا المفرد قيمة مطلقة ولكن بما ان الـ « هذا » ليس مطلقا الا فى الحب لذا ففى الحب وحده وليس فى الفكر المجرد فيكشف من الوجود ، الحب انفعال والانفعال وحده محك الوجود ، فال موضوع هو موضوع واقع او يمكن للانفعال » (٥٦) .

تستند الفلسفة الجديدة الى الشعور ففى الشعور والعاطفة يتعرف كل منا على حقيقتها ، فالفلسفة هى « الشعور فى الوعي » والشعور لا يريد موضوعات وكائنات مجردة ميتافيزيقية او لاهوتية ، انه يريد موضوعات وموجودات واقعية حسية » (٥٧) ومن هنا يدعو فيورباخ الى وحدة العقل والقلب ، الراس والفؤاد ، فالوحدة المطابقة للحقيقة وحدة الرأس والقلب . والفلسفة الجديدة اذ تجعل الموضوع الأساس والاسمى للفؤاد « الانسان الموضوع الأخير ولاسنى للفهم وتؤسس وحدة عقلية للرأس والقلب ، للفكر والحياة ، فى حين كانت الفلسفة القديمة تبدأ بقضية « أنا كائن مجرد ، كائن مفكر وبالتالي جسدى ليس منى وليس ملكا لجوهري ، وتنكر حقيقة الجسد ، فاننا نجد فلسفة فيورباخ وهى هنا تتفق فى اعترافها بحقيقة الجسد

مع الوجودية وفلسفة الوجود فتبدأ من الواقع الحسى والجسد ، يقول :
فى الفقرة [٣٩] من مبادئ فلسفة المستقبل : « انا كائن حسى وجسدى
هو أنأى ، جوهرى » (٥٨) .

كذلك يؤكد فى مقالته « فى بداية الفلسفة on the Beginning of the Philosophy » التى يتضح فيها الاعتراف بحقيقة الجسد الوجودية
والتأكيد على الأنا عيانية ومادية حقيقتها الجسد . فالأنا عيانية ومادية
والإنسان طبيعى فيزيقى حسى : أنك فيزيقى بكل ما تحمله للكلمة من
معنى ولو فقدت حواسك ستصرخ فى ألم عظيم آلاف المرات يوميا
ستصبح ناقصا اذا فقدت حاسة من الحواس « (٥٩) . وإذا كان فقدان
حاسة من الحواس عند فيورباخ يمثل نقصا فإن فقدان الجسد عدم ،
ورفض الجسد انتحار ، فالجسد مقولة أساسية فى الفلسفة
الفيورباخية ، تظهر أعلى صور الاهتمام به فى رد فيورباخ على شترنر
حيث يعترف بالأهمية الكبرى للجسد ويساوى بين انكار الجسد والانتحار
« فمثلا اذا لم اعترف بجسدى ، اذا فصلته عني ، اذا استشعرت
فى العمليات التى يقوم بها جسدى سدود أو تناقضات تتعارض مع
موقعى وإذا عدت - بكلمة واحدة - الى رفض جسدى ساكون قد
اتجهت شطر الانتحار » (٦٠) .

وينبغى علينا فى هذا السياق الإشارة الى موقف فيورباخ
من مشكلة « النفس والجسد » كما ظهرت فى فلسفته الحسية . لقد
انطلق فيورباخ ليلعن من خلال الحساسية مشكلة النفس والجسد التى
شغلت الفلسفة الحديثة منذ ديكارت حيث تعمقت هذه المشكلة وادت
الى نتائج خطيرة شطرت الانسان والعالم والفكر الأوروبى بعق وبدأت
محاولات تجاوز هذه الثنائية أما بتغليب الجسم والعالم والمادة
والتجريب أو بتغليب النفس والإنسان والفكر أو بظهور احدىة محايدة
تجمع بينهما فإذا كانت الفلسفة المجردة قد وقفت حائرة أمام مشكلة

التأثير المتبادل بين الجواهر المختلفة كتأثير الجسد على النفس فأنها لم تكن لتستطيع حل المشكلة على الإطلاق ، لأنها جعلت من تلك الجواهر كائنات عقلية مجردة وألغت الحساسية التي يكتنفها وحدها أن تحل سر التبادل بينهما . أن الفهم المجرد يقسم عرى الوحدة الطبيعية بين الجسم والعقل وهو يعزل كلامهما عن الآخر بطريقة مصطنعة لجعل منها جوهرين مستقلين ثم يحاول بعد ذلك أن يؤلف بينهما بطريقة مصطنعة . أيضا لأن هذه المحاولة تتطلب تحديدات مجردات يجرى فيها الفكر البعيد عن الواقع على هواه ، أما الحساسية فلا تغفل عن الروابط الفعلية القائمة بين الجسد والنفس ولهذا فأنها لا تعترف بالمشكلات بأسرها لأنها تجبت عن انفصال مصطنع .

هكذا يرفع فيورباخ مشكلة النفس والجسد بالرجوع الى الموقف الطبيعى الذى يبدو بديهيا للإنسان السوى فجسدى معطى لى بصورة مباشرة ونحن متحدان وحدة أصلية . واختلاف الإنسان عن الحيوان لا يقوم على الفكر وإنما يقوم على كيان الإنسان كله ، « أن الإنسان لا يختلف أبدا عن الحيوان عن طريق التفكير وحده ، بل أن كيانه كله هو الذى يفرقه عن الحيوان ومع ذلك فإن الإنسان الذى لا يفكر ليس إنسانا ، لا لأن التفكير هو السبب ، بل لأنه هو النتيجة الضرورية والخاصية المميزة لماحية الإنسان ولسنا بحاجة هنا أيضا الى تجاوز مجال الحساسية لكى . نعرف أن الإنسان كائن يتفوق على الحيوان (٦١) .

يزيد فيورباخ الأمر وضوحا فيبين أن حساسية الحيوان جزئية ، أما حساسية الإنسان فهى كلية ، وهى لهذا تنطوى على التعقل كما تنطوى على الحرية التى تمكنه من أن يسلك سلوكا غير حيوانى . صحيح أن حواس الحيوان أكثر حدة من حواس الإنسان ولكنها تكون كذلك فى علاقتها بأشياء معينة مرتبطة ارتباطا ضروريا بحاجاته .

وهذا التحديد الذى يقصرها على أشياء معينة هو الذى يزيدها حدة ،
ان الانسان لا يملك حاسة الشم التى يملكها كلب الصيد أو الغراب ،
لكن السبب فى هذا يرجع الى أن حاسة الشم عنده أشمل وأكثر
حرية بحيث لا تكثرث بالروائح الخاصة ، وإذا اتسع مجال الحاسة
وارتفعت فوق الحدود الجزئية والارتباط بالحاجة فقط ارتفعت الى مستوى
الاهمية والكرامة المستقلة والنظرية : ان الحس الكلى هو الفهم
والحساسية الكلية هي العقل (٦٢) .

ويستطرد فيورباخ فيقول ان للانسان معدة انسانية لا حيوانية .
ولهذه الحقيقة معنيان : فهو لا يقتصر على انواع معينة من الطعام
والاغذية كما أنه متحرر من النهم الذى ينقض به الحيوان على فريسته :
« اترك للانسان رأسه واعطه معدة أسد أو حصان وستجد أنه
كف عن ان يكون انسانا » . ان المعدة المحدودة لا تلائم الحس المحدود ،
اي الحس الحيوانى . ولهذا فان العلاقة الاخلاقية والعقلية التى يربط
الانسان بالمعدة لا تقوم الا على التعامل مع المعدة بوصفها كيانا بهيميا
ومن يوقف الانسانية عند المعدة ومن يضع المعدة فى زمرة الحيوانات
فإنها يفوض الانسان حق التوحش فى المأكل (٦٣) . وفى هذا
السياق يمكن تفسير عبارة فيورباخ الهامة « الانسان هو ما يأكل
Man what he eat's » بمعنى أن الانسان هو جملة اختياراته وان كانت
تنطلق من قاعدة حسية الا أنها تخضع لضروب متنوعة من التكيف
والتوجيه والانتقاء . فإذا كانت الفلسفة القديمة فى تناقض ونزاع مع
الحواس عامة (والجسد خاصة) بقصد منع التثلاث الحسية
من تلويث المفاهيم المجردة فالفيلسوف الجديد يفكر فى انسجام وتوافق
مع الحواس . بينما كانت الفلسفة القديمة تقر بحقيقة المحسوس ولكن
بطريقة مجردة غير واعية نجد الفلسفة الجديدة تعترف بحقيقة
المحسوس فرحة مبتهجة بطريقة شعورية (٦٤) .

الحديث عن الأنا والآخر حديث عن التحول من الفردية المنعزلة الى الجباعية وهو حديث يمس في نفس الوقت - أهم مشكلة من مشاكل الفلسفة الوجودية ، مشكلة المشاركة والاتصال بين وعى وآخر وهو يمثل إتجاها معاصرا « فلسفة الحوار » ويعد الحوار أو الاتصال علما من أحدث العلوم الانسانية والاجتماعية . ونجد عند الوجوديين بداية هذا الاهتمام المعاصر ، حيث يعالج ياسنبرز ذلك في المجلد الثاني من كتابه « الفلسفة » وبرديائيف في عدد من كتبه وفي مقدمتها « العزلة والمجتمع » وكذلك الفيلسوف المعاصر مارتن بوهر M. Buber ، الذي يرى في كتابه « بين الانسان والانسان Between man and man » ان فيوريانغ يثير مسألة غاية في الأهمية بالنسبة لعصرنا وهي حديثه عن الانسان ، وليس الانسان كفرد ، لكن الانسان مع الانسان أو الاتصال بين الانسان والآخر « والأنا والأنت » فالفرد لا يملك ماهية الانسان في ذاته فكيونة الانسان لا توجد الا في المجتمع في وحدة الانسان والانسان تلك التي تستقر على أساس حقيقة الاختلاف بين « الأنا » و « الأنت » . ويؤكد « بوهر » مدى تحديه لهذه الأفكار التي أعطته قوة دافعة في شبابه (٦٥) .

وترتبط فكرة « الأنا والأنت » بالحب ، فالحب يتصل اتصالا وثيقا بالشخصية وهو الوسيلة التي تخرج بها « الأنا » من اكتفائها الذاتي في طلبها « لأنا أخرى » فالمطلب الأساس للأنا هو الاتصال الروحي بالأنت أكثر من مواجهة الموضوع . وكما يقول برديائيف : « لا يحدث لاتصال الروحي الحقيقي والاتصال الحقيقي على العزلة الا عندما تتوحد « الأنا » مع الـ « الأنت » في حالة الحب والصدقة » (٦٦) . والدين أيضا عند برديائيف لا يوحد فقط بين الله والانسان ولكنه رابطة أساسية بين الانسان وبين جنسه أيضا (٦٧) . ويوضح ذلك في « انه في أعناق العزلة ينمو في الانسان الشعور بالشخصية وأصالته وتفردته فيتوق الى الهرب من سجنه الوحيد ليدخل في اتصال روحي مع أنا آخر . .

مع الـ « أنت » أو الـ « نحن » ، والأنت تتلف الخروج من سجنها
لكى تلتقى بأنا أخرى وتجعل من نفسها شيئا واحدا مع هذه
الأنا « (٦٨) » .

ونجد لدى فيورباخ أصول فكرة « الأنا والأنت » التى ارهص بها
قبل فلاسفة الوجودية . وهناك ثلاث مراحل مر بها التصور الفيورباخى
للعلاقة بين الأنا والأنت يمكن أن نتتبعها على الوجه التالى :

١ - فى الفترة المثالية كان فيورباخ لا يتصور أى لقاء حقيقى بين
البشر الا ذلك الذى يتم فى الفكر ، وأى اتصال حسى أو اجتماعى بين
البشر ليس الا انعكاسا لوحدة ذهنية يمكن تحقيقها على مستوى
العقل *la Raison* .

٢ - فى المرحلة الثانية جعل فيورباخ من الانسان كائنا لا محدود
يشبع فى كل انجازات الانسان ، فالانسان وهو يعرف ، وهو يحب ، وهو
يريد يصبح انسانا ومن أجل هذا يتجاوز ذاته كفرد ليصبح انسانيا وقد
كان فيورباخ يهدد منذ هذه المرحلة الى لقاء « الآخر *L'autre* » لكنه
آخر بالضرورة شبيه بى ، أما الثانى لقاء « أنت » وهو
« اللقاء الذى يقوم على الحوار » الذى يربط بين طرفين (الأنا والأنت)
فى علاقة قوية لم يكن قد تبلور بعد ، كما سيحدث عام ١٨٤٣ وقد كان
تصطيم مقولة « الجنس البشرى » فى هذه المرحلة هو الذى سمح بتعلق
حقيقة اللقاء المحسوس للذوات .

٣ - وفى المرحلة الثالثة أصبح « الأنا » بالنسبة لفيورباخ اسما
هو « الرجل » اما الأنت فهى « المرأة » ، ويبدو أن الطابع التجريبي
الواقعى للفلسفة الجديدة قد سمح لفيورباخ بجعل الحقيقة البيولوجية
العضوية حقيقة مطلقة . وبالنسبة لفيورباخ لا يوجد كائن انسانى فى ذاته

etre humain en son esprit يجعل هذا الكائن يتميز بالتنوع الانسانية . يقول فيورباخ : « اطعم الحواس فانت ذكر من قمة رأسك الى قدميك ان « الانا » الذى تعزله « فكر » عن كينونتك الحسية والذكرية لهو نتاج للتجريد ، لديه قدرا من الحقيقة يتساوى أو يقل عن فكرة المسائدة الأفلاطونية المتميزة عن الموائد الواقعية ولكن تذكر فانت تتجه أساس وبالضرورة الى أنا أخرى أو كائن آخر هو المرأة .

ان هذا المثال التجريبي للجنس الذى يستخدمه فيورباخ يبين كيف ان المطلق بشكل عام لا يمكن فيما يحتويه الفرد فى ذاته ولكن فيما ينطوى عليه من نداء للآخر ، من تبعية أو اختلاف ، ولا يصدق هذا فحسب على العلاقات العائلية والاجتماعية المختلفة بين البشر ، ولكن يصدق ايضا فيها يتعلق بالتطلع الى المعرفة « (٦٩) يقول فيورباخ : « اننا لا نستطيع ان نشعر بنفسى أو ان اتعقل ذاتى كرجل أو كامرأة دون ان اتجاوز ذاتى دون أن أربط هذا الاحساس أو الشعور للذات بمفهوم كائن آخر متميز ومع ذلك يكون مقابلا لها . فالأنا فى المفهوم الفيورباخى يمثل عموما الآخر ، وهو يمثل فى عين اللاهوتى أو الفيلسوف المثالى النفى negation ومن هنا تظهر الازدواجية الفيورباخية التى تقابل الرأس والحسية الفرنسية بالروحانية الألمانية وظاهر الفكر بباطنه والدين بالفلسفة .

ومن الطبيعى فى نهاية الحديث عن « الانا والانت » ان نتذكر « أوحد » شترنر الذى رفض « الانسان » الفيورباخى باعتبارها تجريدا فإذا كان شترنر يرى أن الأوحد متميز لا نظير له Unique gnomporble غير مقارن فان فيورباخ يرى انه أى « الأوحد » ذو طبيعة مذكرة وإذا قال الأوحد « أنا أكثر من انسان » يرد فيورباخ : لكن هل انت أكثر من

ذكر ؟ ليست انيتك مذكرة ؟ وتوضح لنا الفقرة التاسعة من « ماهية المسيحية فى علاقتها بالأوحد وصفاته » مفهوم « الأنا والأنت » .

« انتت ذكر من الرأس الى القدمين ، ولكتك كذكر تنتمى أساسا وبالضرورة الى أنا ، او الى وجود اخر ، الى المرأة ولكى اعرف كفرد ينبغى أن تشمل معرفتى فى نفس الوقت المرأة ، أن معرفة الفرد هى بالضرورة معرفة الفردين ، لكن اثنين ليس له تحديد أو معنى بعد اثنين تأتى الثلاثة ، بعد المرأة الطفل ، لكن هذا الطفل هل هو أيضا أوحد غير مقارن ، لا أن الحب يدفع الى زيادة الطفل والحب الذى يقتصر على طفل وحيد يصبح نقصا فى الحب تجاه أطفال آخرين ممكنين . وقد يصبح نقصا فى الحب تجاه هذا الطفل الأوحد الذى يتمنى أخا صغيرا أو اختا صغيرة » (٧٠) الأنا والأنت بالضرورة تتطلب الحب والعاطفة .

٣ - الحب والعاطفة :

أن اصدق العلاقات بين الأنا والأنت هى علاقة الحب . أن حبك للآخرين يدلك على نفسك وأن الحقيقة تتكلم معنا وليس من خلال ذاتنا المنكفئة على نفسها وأنها من خلال الآخرين . فالأفكار تتولد من الاتصال بين أنسان وآخر ومن الحديث بينهما . فمخصصان يعدان أمران أساسيا لاحتجاب شخص ثالث من الناحية الروحانية ومن الناحية الجسائية (الفيزيقية) أن الانسان مع الانسان هو المبدأ الأول والآخر للفلسفة والفلسفة الكلية ذلك أن جوهر الانسان موجود فقط فى وحدة الانسان مع الآخر وهى وحدة مبنية على الاختلاف الحقيقى بين الأنا والأنت وحتى على مستوى الفكر فأننا باعتبارى فيلسوفا أعيش بين الآخرين .

وهذا ما يتضح فى أول وأهم كتابات فيوريباخ والذى أثر فى مجرى حياته كلها « تأملات حول الموت والخلود » الذى يقول فيه : « غير صحيح

القول بأنه الانسان يوجد لنفسه ويحيا بمفرده ان « وجوده » لنفسه يتساوى مع « العدم » فالذى يقول موجود *exister* يعبر بهذه الكلمة البسيطة عن كثرة العلاقات المتبادلة ويوجد نفسه فى تركيبات عديدة مع أكثر من وجود ومن يقول « العدم » *Neat* أو اللاشئ *rien* يعبر بهذه الكلمة عن العزلة التامة *L'isolation parfaite* (٧١) أن الانسان يحب ، بل هو مجبر على أن يحب والحب هو الوحدة بين البشر .

عندما نحب ، لا نحب عبر شخصنا لكن عبر جوهرنا الذى هو جوهر الآخر ، ويتكون من ذلك رابطة جوهرية بيننا وبين الآخر حين نحب نصبح أكثر ثراء وأكثر عمقا وأكثر قوة من الشخصية المجردة . الحب هو اندماج الجوهر والشخصية ومن هنا فإن بعض كبار الصوفية فى العصور الوسطى كانوا على حق حينما قالوا : « اذا شعرت بالحب ستستطيع أن تقول أنك شعرت بالعالم كله ويضيف فيوريخ الى ذلك : عندها تعترف ذهنيا وجدليا بالحب تستطيع أن تقول أنك تعرفت على الكل ، تستطيع أن تعرف الله ، الموت » (٧٢) .

ان أروع ما فى الحب هو تلك القوة التى يتأكد بها « واقع الكائن الآخر » فالحب هو الشهادة فى كل كائن حى على استحالة الحياة المنعزلة . ان حب الآخر ، حب الغير بوصفه غيرا مغايرا يدعونا الى الخروج من ذاتنا ، الى تحطيم حدودنا الخاصة الى تخطى أنفسنا ، فانما بالحب تشعر قطرة الماء ان البحر كله مشغول ينشئانها . وهكذا نجد كل كائن فى غيره مفتاح ذاته فيكتشف له الدور الذى يستطيع أن يلعبه فى كل أوسع منه ويصبح منه الحب درية على طريق عشق العالم (٧٣) ومن هنا فإن الحقيقة التى سيشهداها العالم فى المستقبل كما يقول فيوريخ هى المحبة الملموسة بين الانسان وإخيه الانسان .

الحب ارتباط وتواصل . ومن الأفضل عند فيوريخ بدلا من القول بأن الله يحب أن نقول الله هو الحب وعلى هذا النحو نثرى ونوسع

مفهوم الله . فالحب هو مشاركة وانسجام ، ارتباط وتواصل (٧٤) فالحب قانون الوجود يعطى له فيورباخ نفس الصفات التى يعطيها هراقليطس للوغوس ، فهو لا يكون الحرارة والدف فحسب للمحافظة على الوجود بل هو نار تدمر ، لا اثباتنا فحسب بل نفينا أيضا ، يخلق ويحرق بينى ويهدم ، يقرر ويلغى ، يعطى الحياة ويقنها ، الحب هو فى نفس الوقت وجود وعدم ، حياة وموت (٧٥) .

الحب فى اللغة الميتافيزيقية هو أن نهتم بالشئ ، هو الرغبة فى امتلاك هذا الشئ ، هو الأمل فى وجوده أو تدميره ، الحب اذن هو الوجود الذاتى والموضوعى ، فنحن لا توجد الا فى كوننا نحب ، ووجودنا لا يتحقق الا اذا اعطى الواحد منا نفسه الى وجود آخر ، انه موت حب الذات ، ومن هنا ارتباط « الانا والانت » فنحن لسنا شيئا مادمتا منفصلين عن نحب . « (٧٦) ولا نكون الا حين تدخل انفسنا داخل من نحب ، ان الحب هو تلاقى الانا والانت دون واسطة ، ومعنى هذا ان العلاقة التى تنشأ بين المحب والمحبوب هى علاقة مباشرة ولا تستند الى حدود او وسائط أو حلقات اتصال . ان العجز عن الحب ينبع من فقر الشخصية ، فمن السهل على المرء حين تكون ميوله محدودة ان يشبعها بكل بساطة دون أن يشعر باكثى حاجة الى الآخر « وأما حين يشعر الانسان بأن لديه الكثير من الميول التى لم تتحقق بعد وحين يحس فى اعماق نفسه بما ينطوى عليه وجوده من نقص فهناك تنشأ فى النفس الحاجة الى الآخر » (٧٧) .

ومن الحب نصل الى فكرة المرأة عند فيورباخ وهى فكرة زاد الاهتمام بها حاليا ، وان كانت ترجع الى افلاطون وهى تظهر لدى هيجل فى العصر الحديث وان كانت أكثر وضوحاً عند فيورباخ ، فلانسان يرى نفسه منعكسة من خلال « الانا » Mea كما لو كانت مرآة ، وهذه الانا لا تكون مثلثة بل خاوية فى اعماقها ، رغم مظاهر الغنى وبالتالى لا تجد نفسها ومن ثم يولد التناقض والملا معنى وإذا حدث العكس ووضعنا

الانا هي اشياء حقيقية أعلى منها وليس دونها . فسوف يكون لها الحق في الوجود والاستمرار حتى آخر حياتها ، فالأنا المتحررة التي تتعلق بأشياء أعلى ، منها تعكس عليها صورة الجمال والقوة « (٧٨) » .

وفي فكرة المرأة يرتبط مفهوم الحب عند فيورباخ - وهو يتمثل في الآخر الذي أدخل عليه من ذاتي - بفكرة الله التي تتمثل في النوع الانساني . قاله والآخر كلاهما اسقاط لصفات الانسان على الآخر وتمثل لله في المرأة هي صورة النوع ، وعملية القلب هذه هي نفس ما قام به الشاعر اراجون في تناوله للحب الصوفي الذي يستبدل الانسان بالله . فقد تناول اراجون الحب الالهى من خلال منظور مادي في « احاديث حول مجنون اليزا » يقول : « اننى أحاول مع الصوفية القيام بنفس ما فعله ماركس مع الجدل الهيجلي حين وضعه على قدميه ويعطى مثالا على ذلك بقول ابن عربي : « ان الانسان لا يحب في الواقع احدا غير خالقه » ، ويرى اراجون ان قلب الفكرة فنقول : « ان من يحبني يخلقني » وبهذا نضع الفكر الصوفي على قدميه . وهذا يعنى لدى بالطبع ان في موضوع حبي - المبدأ الذي به خلقت . وهو على أية حال يحول التصوف عن الله الى المرأة واجدا فيها تفسيراً لما هو الشعر « (٧٩) » .

وعلى هذا يمكن القول ان اراجون لم يفعل الا ما فعله فيورباخ حين تفى ان الله هو الحب واستعاض عن ذلك بصيغة « الحب هو الله » . لا ان جارودي يرى ان الموقفين مختلفان : « فكما ان عكس ماركس لجدل هيجل لا يتماثل مع عكس فيورباخ لهذا الجدل ، كذلك لا يتماثل عكس اراجون للصوفية مع عكس فيورباخ للحب المسيحي » (٨٠) .

ان تحليل عملية « القلب » الفيورباخية التي ما فتئ فيلسوفنا يؤكدنا وهي الانتقال من الايمان الى الحب ، او كما يقول الانتقال من ملكة الاحلام النظرية التأملية والدينية الى بلاد الحقائق من الوجود المجرد الى الوجود الحقيقي الكامل هذا الانتقال يتخذ ايضا صبغة دينية

ويكفى هنا بيان نقده لموقف المسيحية من الحب والزواج لتحديد تفسيرنا لفهمه الدينى للحب . ان المسيحي الذى يوطن نفسه فى حياته الروحية على ان يحيا بلا جنس ويستبعد ذلك من حياته الأرضية انما يرغب فى الجنة التى تخلو من المعوقات للمتعة المسادية ويبدل الجهد فى الاستعداد لهذه الحياة حيث لا يوجد ما يصدم غرائزه « (٨١) » .

ونجد فى النقد التالى للفهم الكاثوليكي - ان تحليل فيورباخ ابعد عن المسادية واكثر اقترابا من المثالية بمعناها الاخلاقى ليس الانطولوجى او المعرفى - صحيح ان الحب ثنائى ، بمعنى ان المحب لا يحب الا ما يسره ويسعده اى انه لا يحب شيئا الا وهو يحب فى نفس الوقت ذاته « (٨٢) » . الا ان فيورباخ يميز بين « الحب الانائى النفعى » و « الحب غير النفعى » . فى الحب النفعى يكون الموضوع محظية *hetaire* اما فى الحب المنزه فالموضوع هو حبيبته القلب *Bien - aimee* فى الحالتين انا اسعد ، لكن فى الحالة الاولى اخفض كيانى الى جزئية ، فى الثانية العكس اخضع الجزء « الوسيلة » الى الكل ، الى الكيان وهذا هو السبب فى اننى لم ارض الاجزاء منى ، ولكن هناك فى حالة الحببية الحقبة « ارضيت نفسى واسعدت كيانى كلية وباختصار فى الحب النفعى اضحى بالاعلى وبالتالى احوال متعة عالية الى متعة دنيا بينما فى الحب الخالص المنزه اضحى بالادنى من أجل الاسنى « (٨٣) » .

« ان الحب هو المبدأ العلمى الهام وهو المحور الذى يدور حول العالم عند فيورباخ فيها يرى « جوستاف فتر » ان الحب ينبغى ان يكون حبا أساسيا ويتم بالصدق والقداسة والقوة . واذا كانت الطبيعة الانسانية هى اسمى الكائنات فان اسمى القوانين وأولها ينبغى ان يكون حب الانسان لاختيه الانسان اى علاقة الطفل بأبويه . الزوج بزوجته ، علاقة الاخ والصديق ، وبصفة عامة الانسان بالانسان وباختصار كل العلاقات الاخلاقية دينية . وعندما قال فيورباخ ان الله فكره الاول والعقل تفكيره الثانى

والإنسان تفكيره الثالث فالدلالة أن إنسانية فيوريباخ لم تتخل عن أصلها الدينى « (٨٤) » .

ويربط فيوريباخ بين الحب والموت • فالحب والعطاء *devouement* لا يكونان تامين إذا لم يوجد الموت *Mort* (أى ألا إذا تصورناها حتى الموت) وهذا يعنى أن الإنكار الروحى للآنا يجب أن يصحبه إنكار مادى • الموت والحب *Mort et amours* مقطع واحد بالصدفة هو الذى ميز بين الكلمتين • فكرة الحب وفكرة الموت هما فى أعماقهما واحدة : أنتم تحبون هذا يعنى انكم تتنازلون عن الأثانية • فانكم فى حب الشيء تحبون أنفسكم ووجودكم ، أى كلها عشنا فى الحب والعطاء نعيش فى إنكار الذات وفى تأكيد أنا لآخرى نحبها • ليس لنا وجود إلا يعطائنا بحبنا الذى نكنه للآخرين فإن كل الحياة الفردية تتكون من تسبج من العطاء والحب والاهتمام إذا تمزق كشف عن إنانيتنا وعندئذ نموت (٨٥) • الموت إذن تجلبى للآنا - فيما تسميه الفلسفة - الوجود لذاته لأن ما تهتم به الآنا أثناء الحياة يقطع الصلة بغيرها وبالتالي تنطوى الآنا على نفسها ، هذه الأثانية نموت فى اللحظة التى تبدأ فيها •

ويفسر بدوى العلاقة بين الحب والموت تفسيراً فيوريباخياً تاماً ويكاد ينطق نفس عبارات فيوريباخ حين يقول : « أن تفسير العلاقة بين الحب والموت يقوم على أساس الزمان ، فإن الشعور بالزمان وهو مصدر الإدراك يبدأ أقصى درجة من السعة فى لحظات الحب • بل لا تكاد توجد لحظة أخرى يبلغ فيها عمق الشعور ما يبلغه فى لحظة الحب العليا ، والشعور بالزمان هو شعور - فى الآن نفسه - بالفناء وعلة كل فناء ، فإذا كان الشعور بالزمان يبلغ أوجهه فى الحب فمعنى هذا أيضاً أن الشعور بالموت يبلغ أقصاه فى الحب ومن هنا ارتبط الموت بالحب أوثق ارتباط (٨٦) • والواقع أن الموت لا يصبح مشكلة حقيقية

تستوى على مجامع النفس الا حينها يرتبط بالحب . ألم يقل جبرائيل
مارسيل على لسان احدى شخصياته الروائية : ان من احب شخصا فكأنما
يقول له : « انك لن تموت قط بالنسبة لى » .

٤ - الموت والخلود :

تختلف معالجة فيوريخ لمسألة الموت والخلود عن معالجة كل من
الميتافيزيقيا والدين لها . يتضح ذلك فى هذه العبارة التى تحدد موقف
فيوريخ من الموت ، فى ايجاز دقيق كتب يقول : أخيل Achilles
كنت حقيقيا فى كل مذاجتك النصف وحشية يا أخيل المجيد ، البطل ،
كنت نموذجاً للقمية اليونانية عندما تحدثت فى تنهيدة الموت الى يوليس
Ulysses فى ملكة الخيالات تحت الأرض عندما أدليت بهذا الاعتراف
الحزين المرير : كنت أفضل أن أكون خادما لمزارع بسيط فوق الأرض
على أن أكون ملكا فى عالم الموتى . . . يا أخيل كم كانت مختلفة طريقتك
فى الرؤية والفهم عما فوق الطبيعة « (٨٧) » .

ان حديث فيوريخ عن الموت حديث حى يرتبط مباشرة برباط وثيق
مع الوجودية المعاصرة حيث يتأكد لمن يقرأ « تأملات حول الموت والخلود »
انه أحد مصادرهما فى مشكلة الموت . وذلك فى قوله : « ان موتنا المادى
ليس الا نذير أخير لموتنا الداخلى » الموت يكمن فى دمننا ، فى أعصابنا ،
فى مخنا فى قلبنا فى كل أعضاء جسمنا ، فى كل خلية فى الجسم
الانسانى ، عندما يموت جسمنا . بأكمله لا يكون ذلك الا جزءا من موتنا
الداخلى ، يحدث اضطرابا بدائنا ، ذلك الفراق ، التلاشى ، الانقسام ،
لا ينقطع فالوت لا يأتى من خارجنا كما جاء فى لوحات القرون الوسطى
فى شكل هيكل عظمى بيده شوكة كبيرة ، ولا فى شكل جان يقود حصان
يحمل عليه الروح ، ولا جان بأجنحة جبيلة كما عند اليونان ، فالوت يأتى
من وجودنا نحن وينبع من أعماقنا الداخلية « (٨٨) » .

ولكن حقيقة الموت ليست شيئاً خارجياً تهاجم على الحياة وإنما هو معانق لها ، متداخل معها ممزوج بها ، فليس « موتى » واقعة غريبة على ، من شأنها أن تتسلل الى وجودى فى لحظة اقتراب أجلى وإنما هو حدث واقعى مائل فى صميم حياتى منذ البداية وكأنها هو واقعة مستمرة لا تكاد تنفصل عن فعل وجودى نفسه .. لقد كان الموت عند هوميرس ومسائر رجال التراجيديا اليونانية القديمة تحقيقاً للمصير واكتمالاً للحياة فالمتوفى بمعنى من المعانى ضرب من الاكتمال أو الكمال ، ومعنى هذا أن الموت هو حالة امتلاء يقول ريلكه : « ان فى مشيتنا دائماً ما ينطق بأننا فى طريقنا الى الرحيل ، وهكذا نعيش لكن لا نلبث أن ننصرف ماذونا . لنا بالرجيل .. وربما كان عدم البقاء هو المعنى الأوحد لهذا الوجود » (٨٩) .

يتضح هذا بصورة جلية حين نعرض لتصور تولستوى للموت الذى يقترب بل ويطابق تصور فيورباخ الفيلسوف للموت فقد كتب تولستوى فى المرحلة المبكرة من حياته الأدبية قصة مكرسة للموت هى « الموتات الثلاثة » . وفيها تموت السيدة الاقطاعية والحوذى ، والشجرة ، تموت السيدة بصعوبة والحوذى الذى عاش طيلة حياته يبشر عقويا بقانون الطبيعة بموت ببساطة ومهولة ، أما الشجرة فتموت على شكل رائع ضمن اطار الطبيعة الخصبة . وفى هذه القصة كما يقول ف . غ . ادينوكوف : يكتسب ما هو ازالى (الموت) تعبيراً اجتماعياً واضحاً « (٩٠) » .

يقول فيورباخ لقد كانت الطبقات الرفيعة فى اوربا الحديثة تنهز بفردية عالية دائماً أكثر من الطبقات الدنيا . وكلما تنفد الفردية عميقاً فى النفس البشرية يتوطد فيها الخوف من الموت أكثر (٩١) . وقد أوجد تولستوى فى الواقع هذا العرض السيكولوجى الاجتماعى الفريد - فالخوف من الموت مرتبط بفردية الطبقات - الذى أخذه من حديث فيورباخ فى « حول الروحانية والمادية وعلاقتها ببحرية الارادة » عن عملية

الانتحار : « أريد أن أموت لأننى لا أستطيع العيش بدون ذلك الذى سلبه أو يريد أن يسلبه منى القدر المعادى ، اننى اغادر الحياة لأننى لا أستطيع التخلّى عن ذلك الذى يجب التخلّى عنه . . يلاختصار قررت الموت لأننى يجب أن أفترق عما لا يجوز الافتراق عنه . وأن أفقد الذى يجب ألا أفقده ، الحياة هى الارتباط بالأشياء المحببة ، والموت الطوعى هو الافتراق عنها لكنه افتراق عن ذلك النوع الذى يعبر عن وثوق وضرورة هذا الارتباط . ذلك لأن الافتراق الذى لا أستطيع الصبر عليه والمرتبط بنهايتى يقدّ طبقاً أثبات للارتباط الوثيق . وحكم الموت الذى يطلقه التعس « اننى بدونك غير موجود » يحمل معنى عبارة الشخص السعيد « أنا موجود فقط عندما أكون بجوارك » وحتى الذى يموت بطلا مضحياً بحياته من أجل الوطنى ، من أجل الحرية أو من أجل العقيدة يعلن عن الشيء ذاته بكونه لا يستطيع التجرد من هذه النواحي الخيرة ، وأن هذه الحرية وهذه المعتقدات تعتبر بالنسبة له ضرورية ووثيقة الصلة بوجوده وحياته » (٩٢) .

ويرتبط الموت بالخلود فى تفكيرنا : « نحن لا نريد أن نموت نريد أن توسع وجودنا الى ما وراء مقبرتنا الأرضية ، نمدّها الى اللانهاى ، نحلم بيد أيدينا الى ما لا نهاية بلا حدود مكانية ، نحن نرتبط بالنجمة المتصلة والضلّة لذاتنا الحقيقية نربط بها راية متسعة » (٩٣) . هكذا يبين فيوريخ - فى أول دراسته عن الموت والخلود - ويوضح محلاً مفهوماً للخلود ، باعتباره رغبة إنسانية للاستمرار فى الوجود بعد الموت . فالقول بأن « بعد الموت سيكون هناك ما كان قبل ميلادنا » قول جذاب لكن لم يثبت بعد . ويرى فيوريخ أن الأجناس الأوربية قد مرت بثلاثة مراحل فى الإيمان بالخلود هى : المرحلة اليونانية - الرومانية ، مرحلة العصور الوسطى ، المرحلة الحديثة .

فى المرحلة الأولى لم يعرف اليونان والرومان الخلود بمعناه الخالى

وانما كانوا يتحدثون عنه كافتراض ساذج برئ كغيره لا يعززه سوى اقتناعهم أن الموت ليس سوءا أو المأساة . فالرومان الوثنيون كانوا يعيشون لروبا وكان وعيهم موحدا مع عالمهم الأرضي ، لم يكن لديهم سوى هدف واحد هو مساعدة قوة ومجد روما (فالجمهوري) الروماني لم ينقل الأنا *Moï* فوق الحياة الحقيقية والعامة ، لم ير أنها تستحق مصيرا خاصا ان روح *L'ame* الرومان كانت تعنى *C'était le Romanisme* اي انها تنص في مجموعها على كل المواطنين والفرد لم يعرف لماذا ؟ أو كيف كان يمكنه أن يوضع خارج وفوق مستوى الكون ، الذي يفخر بانه جزء منه ؟ فمثاله ان يكون رومانيا كاملا ، ومن هنا لم يكن بحاجة الى انشقاق أو اختلاف بين الواقع والمثال اي اعتقاد في الخلود الانساني الفردي الذي هو نتاج هذا الاختلاف « (٩٤) » .

ويظهر الاعتقاد في الخلود الانسان ايمانا جماعيا في المرحلة الثانية (في العصور الوسطى) التي يطلها فيورباخ بقوله : « ان الانسان لم يكن لديه بعد هذا الاعتقاد - الحزين - بانه مستقل ومنعزل فقد وضع « وجوده » داخل الجماعة الدينية كان يعرف نفسه عضوا في الكنيسة مالكا للحياة الأبدية والخلود الشخصي » ان الوجود اعلى مراتب القدرة *Puissance* وهو الوجود العام ، والمتعة في ذروتها هي المتعة العامة او التي تعود على نفسها بالاحساس بالوحدة الواحدة . وكانت الكنيسة الكاثوليكية هي بالضبط هذه الجماعة بكل ارواحها المؤمنة باتحادها مع روح واحدة في عقل واحد « (٩٥) » . والنقطة الوحيدة التي تجد فيها المذهب الحديث للخلود الانساني في المسيحية هي البعث ، وان كان هذا الايمان بالبعث في المسيحية يرجع لا الى المسيحية نفسها بل الى الديانة الفارسية التي هي صورة قديمة للمسيحية (٩٦) .

والمرحلة الثالثة هي مرحلتنا نحن حيث يبدو الايمان بالخلود الانساني نقيضا ، والفرد يشعر شخصيته معزولة ككائن مطلق لا نهائي

infini الهو، divin ويوضح فيورباخ أن أحدا لم ينتبه لهذا التطور الذى حدث فى أول الأمر حتى الآن . فما كانت الكنيسة ولا الوجود العام للمقدين هى المبدأ الصارم ، بل حل ملهم الايمان الأخلاقى والاعتقاد الفردى ، وحينما أصبح الايمان هو المبدأ الأساسى للكنيسة ، بدأت الكنيسة الحديثة تفقد قوتها فى الوجود الواحد الكلى عكس ما كانت عليه (طاقة الايمان عند المؤمنين) . ويوضح فيورباخ الخلط الدينى الذى حدث فى المسيحية بالتحول من المسيح ذى الأصل الانسانى الى الصورة الالهية بقوله : « البؤرة المركزية عند المؤمنين البروتستانت كانت السيد المسيح » « الانسان - الاله » L'homme est Dieu وهذا يعنى الخلط بين الأصل الانسانى والأصل الالهى فى صورة انسانية هى صورة السيد المسيح » (٩٨) . ها هنا تصبح الشخصية مركزا للبروتستانتية ، ليس الشخصية كشخصية كبرها عرفها الناس ، لكن الشخصية المشخصة من جديد معزولة ومركزة فى صورة واحدة هى هذا الفرد المسبى المسيح ، شخصية تاريخية ومؤمن بها ، تلتص وتسيطر على كل الشخصيات التى على الأرض فى الماضى والحاضر والمستقبل .

وقد بين فيورباخ فى فقرة هامة للغاية تطور « عبادة شخص المسيح المادى » فى البروتستانتية حين يتحول المسيح مركز للأفراد الى الشخصية التى تحتوى كل الأفراد حين يصبح كل البروتستانت هذا المركز نفسه ، كما يتضح فى التبشير L'évangélisme البروتستانتى ، الذى يتحول الى أخلاقية وعقلانية فالمبشر الذى ينقل الدعوة يعبد المسيح ويقول أنه جزء من الأنا المبشرة والمسيح يثطابق مع الأنا المبشرة وتكون روحه ، مثله بحبه قائم الذى يعبد المبشر ليس سوى لجانبه الفردية ، باختصار أنه يعبد نفسه (٩٨) .

« وحينما تصل الانسانية الى إعلان الشخصية النقية والبسيطة

اماسا ولا يجد الانسان على الأرض اية امكانية لتطوير شخصيته النقية البسيطة يشعر بالضيق فى الزمان والمكان والأشياء المحيطة به ، ويصير لديه القوة لاختراع وجود آخر أصلح من الاول ، حياة لا تقابلها عقبات وبالتالي سيعتقد أن الوجود فى العالم الآخر سيتحقق فيه شخصيته المثالية (٩٩) . هذه الشخصية الفردية التى تتطلع للنقاء والفضيلة وتتوق للكمال الذى ينبع من الشخصية المفتتاه كالله ، أو النقاء العقلى لكيان غير مشخص كالخير والفضلة ومن هنا على الافراد أن يتدوا الى زمن غير محدود حتى يصنوا الى الكمال المطلق .

ويرى فيوريباخ أن الفكرة الأساسية فى الايمان الحديث بالخلود الانسانى هى الانا ولا شئ غير الانا فالكون متصدع ، تل ضخم من الركام ، اختفى العقل من « التاريخ » ومن الطبيعة ولا يوجد الا الافراد المعزولين اذن فالانا ترفع راية المقدس ، الايمان بالعالم الآخر والحياة الأخرى . فى وسط العالم الخالى شجرت الانا بفراغها ولم يعد هذا العالم اذن شئيا بالنسبة لها ، وفى هذا العدم لا تجد الانا أى سلوى الا فى تخيل عالم مقبل غاية فى الجمال ، الانا زهدت واحتقرت العمل فى هذا العالم ولم يعد لديها الا ظن ذلك العالم ، الظل الذى يبدو عالما « (١٠٠) » .

الفصل الخامس

الدين الإنساني

من حرفية النص الى الايمان القلبي

الفصل الخامس

الدين الانساني

من حرفية النص الى الايمان القلبى

تمهيد :

اهتم فيوريخا اهتماما كبيرا بالدين واللاهوت اكثر من غالبية معاصريه ويؤكد بارت **K.Barth** قضايا ثلاث هامة بخصوص موقف فيوريخا من الدين .

١ - انه لا يوجد واحد من الفلاسفة المحدثين قد شغل نفسه بمشكلة اللاهوت مثلما فعل فيوريخا . وكما اكد هو نفسه انه فى كل كتاباته يهدف الى غاية واحدة وموضوع واحد هو الدين واللاهوت وكل ما يتعلق بهما .

٢ - ان اهتماماته الدينية تضعه فى مرتبة اعلى من معظم الفلاسفة المحدثين وهذا يتضح من كتاباته عن الانجيل وعن رعاة الكنيسة ونصفه خاصة عن مارتن لوتر .

٣ - لم يتعمق فيلسوف من فلاسفة عصره الوضع الحالى للدين وبنفس الفاعلية كما تعمق فيه فيوريخا . فهو ضمن القلة الذين تحدثوا وكتبوا عن الدين واللاهوت باسلوب راق « (١) » .

ان فيوريخا فيلسوف الانسان والاثريولوجيا الفلسفية قد امكنه ان يؤكد ان فلسفته كلها فلسفة دين وذلك بالمعنى العام لكلمة « دين » والتي تعنى الاهتمام بالمصير الانسانى ، ومن النظر ذاتها فان فيوريخا يشن انتقادا دائما ومركزا على ما عده ضلالا للعقيدة ،

والذى يعنى ضلال اللاهوت بالمعنى المحدد والدقيق للكلمة فلم ينشغل أحد من معاصريه بدرجة مكثفة ودقيقة بهذه القضية مثله . وهو كما يقول فوجل Vogel « كان فى مناقشته اللاهوت أكثر لاهوتية من العديد من اللاهوتيين انفسهم » (٢) .

ويرجع ذلك الى ان اهتمام فيورباخ الأساس هو الدين الذى يظهر محورا جوهريا يمثل صلب كتاباته جميعا . يقول فى اولى محاضراته فى ماهية الدين : « ان كل كتاباتى تهدف الى دراسة الدين واللاهوت وما يتصل بهما . » ويضيف « لقد كل شغلى دائما وقبل كل شئ ان انير المناطق المظلمة للدين بمصاييح العقل حتى يمكن للانسان ان لا يقع ضحية للقوى المعادية التى تستفيد من غموض الدين لتقهر الجنس البشرى » (٣) فهو يهدف لا الى محو الدين والغائه وانما الوصول به - كما يقول انجلز - الى حالة الكمال ، حيث يعتقد ان الفلسفة نفسها يجب ان تدخل خطيرة الدين وان تجعل محورا لها .

فالدين ما زال قائما باعتباره وظيفة أبدية للروح الانسانية . ومن هنا فليس لنا ان نتوقع ان تتنازل الفلسفة يوما عن حقها فى بحث المشكلات الأساسية « الدينية وحلها . تلك المشكلات التى يطالب اللاهوت باحتكارها وكما بين برديائيف فليقظات الفلسفة دائما مصدر دينى . ويبيل برديائيف الى الاعتقاد - رغم ما فى هذا الاعتقاد من غرابة - الى ان الفلسفة الحديثة عامة والفلسفة الألمانية خاصة أشد مسيحية فى جوهرها من فلسفة العصر الوسيط بسبب موضوعاتها الرئيسية وطبيعة تفكيرها ، وذلك لأن فلسفة العصر الوسيط كانت ما تزال قريبة العهد بالفلسفات اليونانية : الافلاطونية والارسطوية فى مبادئ تفكيرها ولم تكن المسيحية قد استطاعت بالفعل ان تتغلغل فى فكر العصر الوسيط » (٤) .

ويمكن تتبع اهتمامات فيوريخ بالدين منذ البداية حيث كان يدرس الدين والملاهوت اللذان كانا طريقاه الى الفلسفة . ويمكن قبول تمييز فيوريخ بين الدين والملاهوت وتقبله للاول ورفضه للثاني كما بين كرنو cherno بقوله : « بالرغم من معارضة فيوريخ لما يتضمنه اللاهوت وكونه شعر بأنه خطر على التفتح البشرى والرفاهية الانسانية ، فإنه اشار الى تعاطف ملحوظ لوجهة النظر الدينية ، وماهية المسيحية » أوضح دليل على ذلك « (٥) » .

لقد بدأ فيوريخ دراسته عام ١٨٢٣ فى هيدلبرج متتلذذا على يد دواب k. Doub و هـ.ج. بولس H. G. Paulus الذى حاضر عن تاريخ الكنيسة وحاول عقلنه اللاهوت ، الا أن فيوريخ لم يهتم بهذه المحاضرات الأخيرة ونقدها باعتبارها مفسطة وتوقف عن حضورها . والذى اثر فيه اكثر هو دواب الذى كان يحاضر عن العقائد ، فقد كان ممثلا للاهوت التاملى متأثرا بهجيل ويلاهوتى برلين ، وكان دواب حافز له للذهاب الى برلين رغم الصعوبات الكبيرة للاستزادة من علم هيجل ومحاضرات شليرماخز ومارهنيك Marheinek « (٦) » .

وكانت كتاباته كلها تأكيدا لاهتماماته الدينية التى لازمتها طوال حياته الفكرية التى تظهر فى اول عمل له « تأملات حول الموت والخلود » وهو العمل الذى تسبب فى حرمانه من أى منصب أكاديمى وخلق له شهرة سيئة وجعل البعض يعتقدون خطأ بأنه ضد الدين .

ان الفهم الاساسى والاولى للدين عند فيوريخ يتلخص فى « ان الانثروبولوجى هو سر (حقيقة) الشولوجى » وهذا مضمون ما يطلق عليه لوفيت البديهية الكلية Universal axion عند فيوريخ فالدين له مضمون خاص فى ذاته . فمعرفة الله هى معرفة الانسان بذاته هى المعرفة التى لم تع ذاتها بعد فالعين هو الوعى الاول وغير المباشر للانسان أى

الوسيلة التي يتخذها الانسان فى البحث عن نفسه ، يحول الانسان جوهره فى البداية الى نقطة خارجة عنه قبل ان يعثر على هذا الجوهر داخل ذاته ، الى الدين - او على الأقل المسيحية - هى سلوك الانسان تجاه (تجاه جوهره) هذا السلوك يبدو وكأنه موجه صوب جوهر آخر خارجة « (٧) » . ان الجوهر الآخر هذا انما هو الجوهر الانسانى ، او بعبارة اخرى جوهر الانسان منفصلا عن حدوده الفردية ، أى منفصلا عن الوجود الانسانى المادى الذى ينظر اليه بالتبجيل كجوهر فردى مميز عن يراه ، ومن ثم فان كل صفات الجوهر الالهى هى صفات جوهر الانسان فى اقصى درجات كمالها . ان الروح الالهية التى ندركها او نعتقد فيها هى نفسها الروح المدركة ، لذا فالتنا نقرأ فى أحد اعمال هيجل النص الذى يستشهد به لوفيت .

« ان تطور الدين يرجع الى أن الانسان ينكر على الله ما يهبه لنفسه وهذا يتضح فى البروتستانتية التى تعبر عن انسنة الله ، ان الله الانسان او (الاله الانسانى) أى « المسيح » هو وحده اله البروتستانتية التى لم تعد تهتم بماهية الله بالنسبة لذاته وانما تهتم بماهية الله بالنسبة للانسان ، ولهذا السبب فانه ليس لديها الرغبة الموجودة فى الكاثوليكية ، كما ان البروتستانتية التى لم تعد لاهوتا ولم تعد مسيحية قد اصبحت دينا انسانيا « (٨) » . وعلى ذلك فانه يمكن لنا أن نبدأ ببيان كتابات فيوريخ عن الدين وتطورها وتعريفه للدين كما ظهر فى «ماهية المسيحية» ، الا انه من الأفضل اللقاء الضوء أولا على فلسفة الدين الهيجلية التى كانت سببا فى انقسام الهيجلية او فى اختلاف كتابات الهيجلين الشبابى والتى ربما تساعدنا فى فهم التغير الانثربولوجى للدين عند فيوريخ موضوع هذا الفصل .

اولا - الجذور الهيجلية للدين الانسانى :

ان الدين بمعناه الانسانى والذى يمثل المقصد من فلسفة فيوريخ

بعد قمة الوعى بالطبيعة والمساهية الجوهرية للانسان ، والدين بهذا المعنى يمكن ان نلتصم جذوره فى بعض شذرات هيجل المبكرة . ومن الطبيعى ان نعرض هنا للدين الذى يمثل جوهر الانسان وبنين آراء فيورباخ المختلفة فيه وتطورها ، وكذلك التعريفات المختلفة للدين وطبيعته ومصدره . ومن ثم فان البدء بشذرات هيجل يتيح لنا التوصل بدقة الى مصدر جهود فيورباخ والتعرف بالتالى على ما قدمه ، وفى نفس الوقت يمكننا من الحديث عن الدين الذى لا يمثل فقط جزءا أساسيا من حياتنا بل أهم عنصر يهيمن على مجتمعاتنا العربية . وذلك بدلا من موقفنا الذى يتلخص فى تخوفنا من البحث فى الدين أو الذى يظهر على لسان القلة التى يسمح لها بالبحث فيه فى صورة عقائد (دوجما طيقيه) أو تفسيرات لغوية يحتكرها من يدعون انهم وحدهم أهل لذلك . وهكذا عشنا مع الدين دون تعمق لماهيته ، عشنا على المستوى اللفظى فيه - وكان الحديث عن الدين هو التدين - ومن هنا كانت أهمية البحث عن حقيقة أو ماهية الدين عند فيورباخ فى هذه الدراسة .

وكما يقول هيجل : « لا يجب ان يقتصر الدين على العقائد الجامدة ، ولا يجوز تعلمه من الكتب ، ولا يجب ان يكون لاهوتيا بل بالأحرى ان يكون قوة حياة تزدهر فى الحياة الواقعية للشعب ، أى فى عاداته وتقاليده وأهاليه واحتفالاته ، يجب الا يكون الدين اخرويا (متعلقا فقط بالآخرة) بل دنويا انسانيا وعليه ان يبعد الفرح والحياة الأرضية ، لا الالم والعذاب وجحيم الحياة الأخرى » (٩) .

وتنطلق هذه النظرة من هيجل الذى يميز بين نوعين من الدين : الدين الموضوعى وهو اللاهوت *Theodogy* باعتباره نسقا من الحقائق والدين الذاتى وهو الجانب الحى ، الذى صار حياة دينية ، وإذا كان اللاهوت مجرد « حرف ميت » *ein tates kopital* فإن الدين الذاتى هو ما يستحق فقط ان يطلق عليه اسم « الدين » لأنه يتعلق « بالقلب »

ويتصل بالعواطف والمشاعر ويتحول الى افعال وأعمال « (١٠) . وعندما يتحدث هيجل عن الدين فهو يقصد ذلك الجانب الذاتى . وهذا المفهوم يعد البداية التى انطلق منها فيورباخ فى تفسيره الدين ، بل ان الهيجلين الشباب قد وجدوا فى هذا الفهم « انجيل تأليه الانسان » تمجيد رغبتهم الفاروسية فى ان يصبح الانسان الها « (١١) والواقع ان تلاميذ هيجل من الفلاسفة المعاصرين لم يفعلوا شيئا سوى ان دفعوا ببرناجح الاسترد الذى صاغه هيجل فى شذراته المبكرة الى اقصى نتائجه ومن هنا علينا الغوص فى اعماق فلسفة الدين الهيجلية .

الا ان الخوض فى فلسفة الدين عند هيجل مغامرة صعبة يضاعف من صعوبتها عدم الاتفاق حول معناها ، واختلاف الشراح حول تحديد مفهوم الدين . وبينما يرى ميور Mure ان هيجل يقدم لنا نظرية « صافية » وان المشكلة التى تواجهه هى مشكلة الانسان والله وهى الوحدة التى نادى بها كل من : بوهيه وبمستر ايكهارت Echart الذى قال : « العين التى يرانى بها الله هى العين التى آراه بها ، وان عيننا واحدة ، واذا لم يوجد الله فانتى سوف لا اوجد ، واذا لم اوجد فان الله لن يوجد . » ومقابل هذا التفسيرات فان جان هيونليت Hyppolite يرفض القول ان هيجل كان صوفيا لان الروح الكلى لا يتجلى فى الافراد بل فى الشعوب ، ويرى انه لا يقدم لنا كذلك نظرية انثربولوجية لاهوتية . وهذا ما يقول به فندلى Fnidly ايضا وعلى العكس من ذلك فاننا نجد كوجيف وجارودى يقدمان تاويلا انساني يخلص الى ان الموضوع الحقيقى للفكر الدينى عند هيجل هو الانسان نفسه « (١٢) يقول جارودى فى كتابه « فكر هيجل » Je pen see de Hegol ان الله من وجهة نظر الروح الذاتى لا يمكن ان يكون متعاليا خارج الوعى الانسانى ، انه ليس موجود وليس حيا الا فيه ، انه لا يمكن ان يكون متعاليا الا فى الكائن . كذلك لا يمكن ان

ينون الله تعالى كروح كلى متميز عن الأرواح ، ان معرفة نفسه هى وعى
لنفسه فى الانسان ومعرفة البشر لله ، المعرفة التى تتقدم وصولا الى
معرفة الانسان لنفسه فى الله « (١٣) » .

ورغم التباين الشديد بين وجهات النظر هذه . الا ان قراءة
الفصول التى خصصها هيجل عن الروح الموضوعى والروح المغترب عن
ذاته فى الفينومينولوجيا ، بل والكتابات اللاهوتية المبكرة : شذرة توينجن
١٧٩٤ - ١٧٩٦ تؤكد الأساس الذاتى الانسانى فى فهم هيجل للدين .

فالدين عند هيجل أعلى صورة من صور الوعى بالذات . ويعد الدين
من عوامل تأجيل الانسان وتثبيته على الأرض لأن الدين « مقره القلب »
رمز كل ما هو حى عند هيجل ، وتحول الدين الى لاهوت جامد يعنى
تحول بصر الانسان من الأرض الى السماء حيث عالم « المساوراء » بحيث
يصبح عاملا من عوامل اغتراب الانسان وشقائه (١٤) . لقد ظهر هذا
الاغتراب بشكل واضح فى صفحتين بقيتا مما كتبه هيجل عام ١٧٩٤
« حيث يقول : » اما كل ما هو جميل وسام فى الطبيعة البشرية فقد قام
هؤلاء المسيحيون اليرجوازيون الضعفاء بنقله بأنفسهم خارج أنفسهم
على ذلك الفرد الغريب *in das fremde indiudum* ولم يستبقوا
لأنفسهم سوى كل ما هو حقير ودنىء فيهم ، وما قد انتزعه المسيحيون
من أنفسهم واسقطوه على شخص المسيح ، بدائنا نفهم انه علمنا وملكيتنا
Eigentum تنتمى الينا » . وعلى ذلك فمن الطبيعى ان يرى هيجل ان
قهر هذا النوع من الاغتراب لن يتم الا باستعادة الانسان لصفاته وعلى
الخصوص الحرية وامتلاك نفسه من جديد ولذلك قال فيما بعد « ما على
حيلنا الا ان يضطلع بمهمة جمع الكنوز التى يعثرها أسلافنا لحساب
السماء » (١٥) .

هنا تجاوز هيجل النقد العقلى للدين الذى كان ينظر اليه على انه

« خطأ » وقع فيه الانسان ، واقام نقد الدين على اساس وجودى تاريخى جسد كل الجدة وثورى تماها ، تضمن أصل الثورة التى شنها فيما بعد فيوريانخ . فالدين هنا لا يبدو كما لو كان خطأ بسيطاً وانما يظهره على انه « اغتراب » فلا ينبغى اذن النظر الى الدين على اساس انه « معقول » او « لا معقول » بل يجب ان يفهم وينقد بوصفه تعبيراً عن شقاء الانسان ويؤسسه ولتمزقه ولذلك فان هيجل يهيب بالانسان ان يسترد « كنوز » التى اغتربت عنه لحساب السماء ، يستردها بوصفها ملكاً خالصاً له . قال انجلز : « بفضل فيوريانخ تلبى هيجل هبطت السماء الى الأرض وتبعثرت كنوزها كما لو كانت احجاراً على الطريق ، وما عليه الا ان يحاول التقاطها وجمعها » (١٦) .

وفى عام ١٧٩٥ ألف هيجل « حياة المسيح » الذى تناول فيه سيرة المسيح تناولاً عقلياً علمياً استبعد فيه المعجزات التى روتها الاناجيل عنه أى انه استبعد الجانب الالهى من المسيح . والذى يهمنى هنا هو ما ذهبت اليه هيجل من ان اتباع المسيح قد حولوا دعوته من الايمان بالعقل الى الايمان بالمسيح وهنا يتمثل الشقاء والاغتراب ، أى نقل الصفات السالبة فى الانسان الى فرد آخر هو المسيح ، لقد الهوا سيدهم المسيح وحولوه الى شرط للخلاص ، (١٧) واذا كان فى شذرة ١٧٩٤ قد تم نقل كل ما هو سام فى الطبيعة الانسانية الى المسيح فاننا فى شذرة ١٧٩٦ نرى ان الموجود الآخر الذى ينقل اليه الانسان صفاته أصبح هو الله بدلا من المسيح .

وقد حاول عديد من الباحثين التقريب بين هيجل وفيوريانخ ، خاصة فيما يتعلق بالدين - وفى حين اراد البعض انطاق هيجل بعبارات قالها فيوريانخ فيما بعد ، فقد جعل آخرون من فيوريانخ امتدادا لانتربولوجيا الدين الذاتى عند هيجل . وفى الفصل الخامس من كتابه عن هيجل يتحدث زكريا ابراهيم عن الروح الموضوعى « مبينا التشابه

بين نصوص هيجل في « نقد الدين » وبين ما كتبه فيورباخ في « ماهية المسيحية » فحين يقول الأول : ان الدين هو أعلى صورة من صور التعبير عن الوعى الذاتى نجد الآخر يقول « ان الديانة المسيحية ليست الا الوعى الذى تحصله البشرية ذاتها من حيث هى جنس عام » وحين يقرر هيجل ان الايمان الدبنى « وعى نائم » مقابل فلسفة التنوير باعتبارها وعيا مستيقظا « تقابلنا عبارة فيورباخ » ان الدين هو حلم العقل البشرى » وقول هيجل فى كتابات الشباب : « ان الطبيعة البشرية لا تكاد تختلف عن الطبيعة الالهية » وان فكرة الانسان عن الله ليست الا مرآة تعكس لنا فكرته عن نفسه ، كل هذا يجعل بعض مؤرخى الفلسفة يقيرون تصور هيجل لله من تصور فيورباخ للانسان باعتباره مركزا للدين (١٨) .

وبالرغم من ان ما سبق يعد تفسيراً من تفسيرات عديدة ، الا اننا مع ذلك لا نستطيع القول ان هيجل اقام توحيداً مطلقاً بين « الله » و « الانسان » او بين اللامتناهى والمتناهى على طريقة فيورباخ . فالميتافيزيقا الهيجلية قد بقيت مغايرة للانثربولوجيا الفلسفية ، ففى حين ظل هيجل ينظر الى « صلة الله بالانسان » على انها المشكلة الاساسية فى الدين فاننا نجد لدى فيورباخ محاولة أخرى تقوم على رد الروح المطلق نفسه الى الروح البشرى دون اهتمام باستبقاء عنصر اللانهاية باعتبارها حقيقة روحية مطلقة اى ان فكرة هيجل عن الله قد بقيت مغايرة لفكرة فيورباخ عنه خصوصا وان نظريته للدين ظلت نظرة مثالية تستند الى ميتافيزيقا نظرية لا نظرية مادية تركز على انثربولوجيا اجتماعية ومن هنا فان قول هيجل بان الطبيعة البشرية لا تكاد تختلف عن الطبيعة الالهية لا يساوى مطلقاً قول فيورباخ « ان الانسان حين يتحدث عن الله فانه فى الحقيقة لا يتحدث الا عن نفسه (١٩) » . ومن هنا فان هيجل لا يقدم انثربولوجيا لاهوتية مثل فيورباخ لانه يعتقد انه اذا كان الله يتجلى لذاته فى تاريخ الانسانية فان الانسان لا يؤثر فى هذا التجلى وفى هذا الوعى .

ما زال هيجل ينتهى الى العهد القديم فى الفلسفة لأن فلسفته ما زالت مبنية على اللاهوت وفلسفته الدينية هى المحاولة العظمى الاخيرة لازالة الغموض عن الصراع بين المسيحية والوثنية ، لقد اخفقت الهيجلية فى نفى المسيحية وعلينا - كما يقول فيورباخ - ان نكمل هذا الانكار الرواى للمسيحية ليكون ذلك بداية عصر جديد فان ذلك يظهر الحاجة الى فلسفة - لا تمت للمسيحية بصلة بل - تعد دينا فى ذاتها « (٢٠) .

ان الفكر الفلسفى يعتمد على حالة الانسان وعلى ظروف عالمه ، وعلى التأويل الفلسفى لهذه الحالة ويمكن لكليهما ان يبتعد عن الهيجلية . لكن اذا ابتعدنا عن بورجوازية هيجل وعن العالم البروتستانتى هان الفكر الفلسفى يستطيع ان يهتمك بحريته الدنيوية كما ظهر ذلك عند اليسار الهيجلى وعند فيورباخ (٢١) .

وعلى ذلك فان عرض مفهوم الدين عند فيورباخ والتفسير الانثربولوجى له - وهو مهمتنا فى هذا الفصل - لن يكفى فقط فى بيان وتاكيد طبيعة الانسان بل يلقى الضوء أيضا على هذا المفهوم عند غيره من الفلاسفة والمفكرين مثل : كيركجورد ونيتشه وفرويد .

ثانيا - مراحل تفكير فيورباخ فى الدين :

نحاول فى هذه الفقرة رصد وتحديد أهم المفاهيم التى ظهرت فى مختلف مراحل تطور فكر فيورباخ الدينى أكثر مما نسعى الى بيان كتابات فيورباخ الدينية وترتيبها ترتيبا تاريخيا . واذا كان البعض قد حاول تحديد هذه المراحل فى مرحلتين - مالفن كرتو M. Chenbo (٢٢) فاننا يمكن ان نلمح أربعة مفاهيم أساسية للدين تمثل أربع مراحل متتالية تعبر عن فهم فيورباخ لمساهية الدين الانسانى .

وقد تمثل مفهومه الأول فى « ماهية المسيحية » حيث قدم تصورا للدين فى نطاق الديانة المسيحية ، اتبعه بـ « ماهية الايمان عند مازتن

لوثر « الذى بعد مرحلة انتقالية بين « ماهية المسيحية » وكتابه « ماهية لبعض كتب علماء الكلام خاصة مقالات الاسلاميين تعطى لنا صورة أخرى فى تفكيره بينا المرحلة الرابعة والأخيرة نجدها فى كتابه Theogony « انساب الاله تبعاً للمصادر القديمة الكلاسيكية العبرية والمسيحية » الذى كثيراً ما يغفل عنه الشراح عند الحديث عن « الدين عند فيورباخ » . ويمكن بيان هذا المراحل من تفكير فيورباخ الدينى كما يلى :

(١) المرحلة الأولى : « ماهية المسيحية » :

فى هذه المرحلة تصور فيورباخ الله على أنه نتيجة لتجريد الانسان من سمات البشرية خاصة ومن مميزات الجنس البشرى ككل ، وذلك بجعلها كينونه حقيقية . فقد حاول البشر - كما يقول - تحقيق مثلهم العليا وصفات الكمال (فيهم) ونظراً لعدم تحققها (كاملة) فى كائنات بشرية محددة ، ورغبة فى تجسيد هذه المثل خلق البشر الله متناسين ان هذه الصفات والمثل (التى تكون صورة الله عند البشر) وان بعيدة عن البشر كافرين وغير متحققة فيهم ، الا انها متحققة فى الجنس البشرى ككل وليست فى كائن منفصل ويعيد عن البشر أنفسهم .

ويظهر هذا التصور فى أول ابداعاته « تأملات حول الموت والخلود » وفيه عرض فكرة « المرأة » التى اشرنا اليها سريعا قبل ذلك ، وهى تعنى عند فيورباخ ان الله مرآة Spiegel تتعكس فيها صفات النوع البشرى . يقول : « حتى لو لم تكن عندك أية فكرة عن الله فانت لا تجهل انه الوجود بلا حدود L'être sans bornes ، الوجود اللانهائى فى الزمان والمكان وبالتالى لا تجهل انه لكى نتصور الله ذهنياً يجب ان تنفى كل التحديدات determinations وكل القيود restrictions كل ما يحيط بنا من حدود تحد الاشياء المتناهية » (٢٣) . ويمكن ان نتابع نفس فكرة فيورباخ حين يضيف :

« لو لم تعتبروا الله الوجود اللانهائى ، انه شخصية ، اى لو لم تروا فيه شيئا آخر غير حرية الارادة ، الوعى بالذات ، فانتم تفكرون فى الله بشكل سطحي . هذا الاله المشخص لم يكن شيئا آخر سوى النموذج المسمى الذى هو فى الحقيقة انعكاس لذاتية الانسان *Reflète le mon humain* او للذات الانسانية ، قاله كالسطح الامس الذى يعكس الذات الانسانية للذات الانسانية » (٢٤) .

وعن طريق عملية تحويل صفات الانسان يصل بنا فيوريخ الى اهم قوانين الجدول ويقلبها بحيث تدخلها - فيها بعد - المادية التاريخية فى آخر الجدول المادى ، فنحن نصل الى الانسان عبر نظرية المعرفة حيث لا يوجد شيء فى العقل لم يكن فى الطبيعة ، وكما نميز بين المضمون العقلى والمضمون الطبيعى فاننا نجد تميزا - سوريا - بين ما فى الله وما فى الانسان حين يقول فيوريخ على عكس ما يرى البعض (٢٥) : « ان تمييزا سوريا يؤسس على الكم ، الدرجة ، العدد - وهى مقولة خارجية - ليس تمييزا جوهريا او كيفيا يجعل الله المشخص الذى نتحدث عنه يمتلك كل الصفات وكل قوى الانسان ، لكن مكبرة فى ابعاد اكثر انسانية ، واكثر اتساعا لا تقارن (اى انه فى النهاية حين يصل الحكم الى اكبر درجة يتحول الى كيف ، ونجد ان الخطوط الاساسية فى مفهوم شخص الله مطابقة تماما لنفس الخطوط فى مفهوم الانسان » (٢٦) .

ويبين برديايف فى كتابه « الالهى والانسانى » *The Divine and The Human* « ان فكرة فيوريخ بان الانسان ينسب الى الله طبيعته السامية ليست جدلا يهدف الى انكار الله ، بل على العكس تهدف الى غير ذلك تماما فهى توضح ان هناك توافقا واكتمالا بين الله وبين الانسان ذى الروح الحرة » (٢٧) فالانسان قد خلق الها لنفسه على صورته يحمل ملامحه تماما ، ووضعه فى عالم متسام *Trans condent* كطبيعة شامجة له . وهذه الطبيعة يجب ان ترجع اليه ، فالاعتقاد فى

الله كنتيجة ضعف وفقر الانسان ، لأنه لو كان الانسان قويا غنيا ما كان يحتاج الى الله . ولذا فان سر الدين هو « الانثروبولوجى » و « ماهية المسيحية » الذى كتبه فيورباخ نجد فيه اسلوب كتب التصوف ، وهنا هنا - فكما ارى - ظلت طبيعة فيورباخ دينية بتأليهه للانسان هو تأليه الجنس البشرى والمجتمع وليس تأليها للانسان الفرد او الشخصية « (٢٨) » .

وعملية اسقاط الصفات الانسانية على الله هذه ، هى ما يقصد بها الاعترا ب الدينى بأوسع معانيه كما يقول شاخت فان افضل تطبيق لذلك نجده فى « ماهية المسيحية » و « ماهية الدين » حيث نجد فيورباخ معنيا بشكل خاص باقرار ان مفهوم طبيعة الالهية لا يعدو ان يكون مفهوما عن طبيعة الانسان (٢٩) .

ويعتقد فيورباخ ان الانسان قد خلق الله على صورته الجوهرية ويبدو الاثنان متباعدان عن التماثل لأن هناك تنافرا بين طبيعة الانسان الفعلية وطبيعته الجوهرية أو المثالية والاخيرة لا الاولى هى التى تنعكس فى فكرة الله ، ولقد اسيىم تفسير طبيعة هذا التباين وأصبح ينظر اليه كفارق بين الانسان الفعلى ووجود متمايز عنه هو الله . وعلاوة على ذلك فان هذا الفارق قد اتخذ سمة شىء يتعين احترامه الامر الذى أدى الى ان الانسان لم يجرؤ على التطلع الى الحصول على تلك الصفات التى يعزوها الى ذلك الوجود الآخر . الا انه فى تنازله عن تلك الصفات فانه ينفى فى الحقيقة طبيعته الجوهرية ، وقد يمكننا اختصار هذا الموقف مستخدمين الفاظ فيتشه فنقول : « ان الانسان خلق على الموضع صفاته الجوهرية ، فى تعارض مع ذاته وبقيامه بذلك فقد تنازل عما هو جوهرى بالنسبة له .

ويمكن التقريب هنا بين تصور فيورباخ للصفات الانسانية التى يخلعها المرء على ذات مغايرة مفارقة وبين تصور بعض علماء الكلام المسلمين

العلاقة بين الذات والصفات وفي الحقيقة فإن القضية عند علماء المسلمين اشاعة كانوا أم معتزلة ظلت تدور في نطاق الذات الالهية ، وهو نفس الاطار الذي انتقذه فيورباخ في « ماهية المسيحية » والذي يرى في اعطاء صفات الانسان لكيان مغاير في كائن مفارق ، موقف مغترب . وقراءة لبعض كتب علماء الكلام خاصة مقالات الاسلاميين تعطى لنا صورة اخرى تدور في اطار « قضية الحقيقة والمجاز في الفكر المعتزلي » والاشكائية هنا تدور في اطار قضية الحقيقة والمجاز في الفكر الكلامي المعتزلي فلاشكالية هنا « في القول ان الله عالم حي قادر سميع بصير » وهل يقال ذلك في الله على الحقيقة ام لا ؟ وهل يقال ذلك في الانسان على الحقيقة أم لا ؟ تلك القضية (المجاز والحقيقة) نجدها لدى المعتزلة وتظهر في موقف متميز لأحد معاصري الاشعرى يعرف بابن الابدأى ، يحكى عنه أبو الحسن في « المقالات » قائلا : « قال بعض اهل زماننا وهو رجل يعرف بابن الابدأى » ٢ - وهو صاحب نزعة انسانية تنسب الغلم والقدرة والحياة والحياة والسمع والبصر وكذلك سائر الصفات الى الانسان « على الحقيقة لا على المجاز » بينما تنعكس هذه الصفات نفسها على الله الذي تصوره كثيرا من اصحاب الفرق على صورة الانسان له نفس الصفات لكن بصورة غير التي عليها الصفات في عالمنا الانساني - وتنسب اليه (الله) هذه الصفات مجازا . يقول الاشعرى نقلا عن ابن الابدأى : ان الابدأى عالم قادر حي سميع بصير في المجاز ، والانسان قادر سميع بصير في الحقيقة وكذلك في سائر الصفات « (٣٠) .

هذا القول يفترض وجهتين نظر اساسيتين الاولى هي للنظر الى الصفات نظرية حقيقية بنسبتها الى الانسان ، والثانية هي النظر المجازية التي ننسب هذه الصفات الى الله بينما حقيقتها صفات انسانية يخلعها الانسان مجازا على الله حيث يعطى اجمل ما فيه الى اكمل المخلوقات .

وقد عرض موقف فيوريخ من اللاهوت في « ماهية المسيحية »
فيلسوفنا للهجوم عليه من مختلف الجبهات : من اللاهوتيين ومن
الهيكلين الشباب خاصة بادور وسترنر . فقد نشر م . ج . مولر
M. J. Müller في الكراسة الأولى من « الدراسات والنقد اللاهوتي »
الصادرة في هامبورج ١٨٤٢ نقدا « لماهية المسيحية من وجهة النظر
اللاهوتية » . ومولر بصفته هذه لم يتناولها بالمناقشة النقدية ، وإنما
تعامل مع الكتاب لاهوتيا لا فلسفيا ، وهذا في الواقع موقف
اللاهوتيين عموما وهو التركيز على المسائل الثانوية وعدم المناقشة
الفلسفية ، فبدلا من أن يتناول ما أسماه فيوريخ : بينه evidence
وبرهان ، حقيقة ، ضرورة منطقية ، يترك يترك ذلك باعتباره تخيلا ،
شعوذة وينعت فيوريخ بصفات : المجدف ، الماكر ، العاثب مضيفا
اليه الوقاحة والجهل واللا أخلاقية والمادية . ومن هنا نجد فيوريخ
في مقالته « الرد على لاهوتي » يحاول بشكل موضوعي تناول ليس
فقط موقف مولر بل موقف اللاهوتيين عامة من كتابه (٣١) .

أن مولر كلاهوتي يخطيء في فهم فيوريخ ففي كتاب الأخير اتجاه
أكثر عمومية اتجاه فلسفي ، فهو رغم باعتباره فيلسوفا أن يوجه
نقده الى كل الصفات التي يعطيها اللاهوتيون للاله اللاهوتي فهو يتجاوز
معتقداته الشخصية كدؤمن أو ملحد الى تحليل عناصر المسيحية والتنقيب
فيما وراءها وقد بين فيها عنصرين أساسيين هما :

— العنصر الكلي Universal ، الانساني وهو الحب والأخوة .

— العنصر الفردي individual الانائي اللاهوتي ، عنصر الايمان
الذي يكون الغيب والخطأ والزيف ، يكون الظل الخاوي الذي يريد
اللاهوت أن يمرره الينا كوجود حقيقي « (٣٢) » ففيها يتعلق بالأوهام
اللاهوتية فانا اقوم بمحاربتها بلا استثناء لكني ابقى على معانيها

الانسانية ، ومن هنا أنا لا أساوى بين السيدة العذراء كوجه لاهوتى باعتبارها أم الاله وبينها كصورة انسانية لمريم العذراء (٣٣) .

وليس مولر فقط هو الجهة الوحيدة التى فتحت نيرانها على فيوريباخ بل إن باور وشرنر أيضا قد وجها سهام نقدهما اليه . فالأخير فى كتابه « الأوحد وصفاته » ينتقد مفهوم الدين الانسانى كما جاء فى « ماهية المسيحية » وما يهنا هنا هو رد فيوريباخ الذى يدين شرنر الذى يبقى على المحمولات والصفات الدينية ، « فالأوحد » لا يعطينا - فيما يقول فيوريباخ - سوى تحررا لاهوتيا من اللاهوت من اللاهوت ومن الدين بينما تتجاوز « ماهية المسيحية » ذلك تجاه الدين الانسانى « (٣٤) .

(ب) المرحلة الثانية : ماهية الايمان :

وهذه المرحلة نجدها فى كتاب « ماهية الايمان عند مارتن لوتر » وحى تمثل انتقالا من « ماهية المسيحية » الى « ماهية الدين » . ولقد كانت دراسة فيوريباخ « ماهية الايمان » محاولة لكى تقدم لنا دليلا تسجيليا لحقيقة الدين من خلال عبارات وأقوال لوتر حيث يتجه الدين نحو الانسان ويتخذ من سعادة الانسان هدفا ومقصدا له (٣٥) . ويعود « ماهية الايمان لدى لوتر » ملحقا لـ « ماهية المسيحية » فهو محاولة لوضع الأفكار الرئيسية له فى شكل أكثر تماسكا . وإذا كانت هذه المرحلة وسابقتها تحاول بيان المصدر الانسانى للدين وأن الالهة فى النهاية تمثل مشاعر وأفكار الانسان الداخلية ، وتعد تعبيرا عن أحلامه وأهوائه . فأننا يمكن أن نجد لدى سيجموند فرويد Freud امتدادا لهذا الموقف السيكلوجى واستمرارا له ، حيث يستخدم التحليل النفسى لتأكيد وتعميق أفكار فيوريباخ واثريولوجيته الدينية .

لم يباشر فرويد - على حد قول أرنست جوثر مؤرخ سيرته - الدراسة الجدية لاصول الدين النفسية الا هي « الطوطم والتابو » ١٩١١ الا انه من المفيد القول ان الاسس التحليلية للدين لم تكن وليدة كتاب واحدة ومفاجئة بل تبعثرت في مؤلفات عديدة قبل ان تظهر كاملة . ففي دراسته عن « ليوناردو دافنشى » يبين مصدر الاعتقادات الدينية ، ويبرز ان ثمة علاقة قائمة بين الشعور الدينى والعلاقة مع الاب . فالتحليل يرينا يوميا كيف يفقد الشباب ايمانهم الدينى لحظة انتهاء العلاقة الابوية (٣٦) . الا ان الحديث التفصيلى عن الدين عند فرويد لا يمكن ان يتم دون تحليل كتاب مستقبل الزهم

ويبين فرويد ان الافكار الدينية تنبع من نفس الحاجة التى تنبع منها سائر انجازات الحضارة ، ضرورة الدفاع عن النفس ضد تفوق الطبيعة الساحق اى « اتسنة الطبيعة » التى تشتق من الحاجة التى تحاصر الانسان الى ان يضع حدا لحيرته وضياعه وضائقته امام قوى الطبيعة المخيفة ، الامر الذى يتيح له ان يقيم علاقة معها وان يؤثر عليها فى خاتمة المطاف . فالانسان البدائى لا خيار له : فهو لا يملك طريقة اخرى فى التفكير ، فمن الطبيعى عنده ، بل من شبه الفطرى ان يسقط ماهيته الخاصة على العالم الخارجى ، وان ينظر الى جميع احداث التى يلاحظها وكأنها من ضيع كائنات مشابهة له وذلك هو منهجه الأوحد فى الفهم (٣٧) .

ويظهر الدين هنا اقرب ما يكون الى اغتراب الصفات الانسانية التى يخلعها الانسان على قوى الطبيعة حتى يشعر بتوافق معها او يستطيع اقامة نوع من العلاقة بينها وبينه . وفى بداية الفقرة السادسة من كتابة يبين فرويد : « ان الافكار الدينية ليست خلاصة التجربة او النتيجة النهائية للتأمل والتفكير انما هى توهمات ، تحقيق

لاقدم رغبات البشرية وأشدها الحاحا وسر قوتها هو قوة هذه
الرغبات « (٣٨) » .

ويقترّب فرويد من فيوريخا فى تحديده للدين بأنه أمان قلبية ، « أنه
جميل ورائع حقا أن يكون هناك اله فاطر للكون ذو عناية ، رؤوف
وأن يكون هناك نظام أخلاقى للكون وحياة ثابتة لكنه من المثير
للفضول فعلا أن يكون هذا كله بالتجديد ما يمكننا أن نتجنّاه لانفسنا » .
هنا يبدو كأن فيوريخا هو الذى يتحدث . فإراء فرويد الدينية تجد
أصولها عند فيوريخا . وهذا ما يعترف به فرويد بشكل غير مباشر
حين يقول : « هل قلت شيئا غير ما قاله رجال آخرون أهلا للثقة
أكثر منى ، غير أن ما قالوه تم بصورة أكمل وأقوى وأفصح وأبلغ ؟
وأسماء هؤلاء الرجال معروفة لدى الجميع ، لذا لن احتاج الى أن أسميهم
لأننى لا أريد أن أبدو كمن يضع نفسه فى مصاف هؤلاء ويعتبر نفسه
واحدا منهم ، وقد اكتفيت - وهذا هو الجانب الوحيد من بحثى -
بان أضفت الى نقد المتقدمين العظام بعض الاسس السيكلوجية (٣٩) » .

ومواء كان فيوريخا واحدا من هؤلاء العظام الذين سببقوا فرويد
ومن كان يقصدهم فى عباراته السابقة فما لا شك فيه أن فى نظرية
فيوريخا عن الدين أساسا تفسر ملامح النظام الفرويدي النفس . أن
ملاحظة فيوريخا أن الثيولوجى Theology ما هو الا باثولوجى
Patuology (علم أمراض) ملاحظة ذات أهمية كبيرة ومنها يبدأ
العلاج . ومن هنا فمقصد فيوريخا تأسيس علم الأمراض كمقدمة
للعلاج - علاج الاغتراب - والصورة الى طبائع الأشياء وماء الايوتيين
عند طاليس وتجعل منه - فيما يرى حسن حنفى - محلا نفسيا .
سابقا على فرويد (٤٠) .

وإذا عدنا الى بيان مفهوم فيوريخا الانسانى للدين وتوضيح
تفسيراته الانثربولوجية القائمة على التحليل السيكلوجى ، نجد

أن الإنسان حين يجسد صفاته البشرية فى صورة الهه فانه ينكر على نفسه الاشباع الحقيقى وينغمس بذلا من ذلك فى اشباع خيالى ، ذلك لأن العقائد الجامدة هى امان قلبية تحققت والاعتقاد فى الله ينبع من ميل الانسان الى مقارنة الكائن غير الكامل بالفكرة العامة للكمال الانسانى . ومن هنا فالراهب أو الراهبة اللذان يمتنعان عن التمتع بالجنس يجدان بديلا لهذا التمتع فى العالم المثالى . ويعتقد فيورباخ أن هناك تشابها بين العقيدة الدينية والأحلام ، الشعور حلم والعيون مفتوحة والدين وانت فى حالة وعى . فالعلم مفتاح أسرار الدين ، ليس فقط الأحلام هى التى تلقى الضوء على طبيعة الدين ، ذلك لأن انحرافات المتعصبين من المتدينين والمبالغات الدينية للإنسان البدائى تلفت انتباهنا الى جوهر أكثر الأديان تطورا وحثضا » . (٤١) وهذا ما يقر به من فرويد كما بينا . مما جعل هـ . ب اکتون H. B. Acton فى كتابه « وهم العصر » The Illusion of the epoch يقول : « انه لا يمكن لأى انسان على معرفة بتفسير فرويد للدين فى كتابه « مستقبل الوهم » الا ان يتملكه الاعجاب للتشابه الشديد بينه وبين آراء فيورباخ » .

فهما يرفضان الاعتقاد فيما ليس له وجود حسى . وقد ركز كل منهما على وظائف ثلاثة للدين هى : تخليص البشر من الخوف من القوى التى فرضتها عليهم تعاليم الكنيسة . ويحاول فرويد بنفس طريقة فيورباخ بان يبين ان العلم الطبيعى ينمو ويتطور وتزداد أهميته لأنه يعالج القضايا الثلاثة التى كان يعالجها الدين . ويقبل فرويد على مضض مثلا فسيل فيورباخ التعويض الخيالى الذى يقدمه الدين ، ويعتقد ان الناس يمكنهم ان يحرروا انفسهم من ذلك اذا امتثلوا لصوت العقل ، وعلى المدى البعيد سيتغلب العقل والتجربة على كل شىء ، وأوجه الشبه هذه توضح ان فرويد تأثر بصورة مباشرة بكتابات فيورباخ (٤٢) .

وقد استرعت العلاقة بين فرويد وفيورباخ انتباه عديد من الباحثين خاصة فيما يتعلق بنقدهما للدين . فقد نشر أ . ه . فيزر A. H. Wiser دراسة بعنوان « نقد سيغ蒙德 فرويد ولدفيج فيورباخ للدين » فى لنيبيزج ١٩٦٣ (٤٣) . ونجد هذه العلاقة تظهر أيضا لدى بعض علماء الاجتماع الدينى فى تناولهم الأسس النفسية للدين .

(ج) المرحلة الثالثة : ماهية الدين :

ويمثل « ماهية الدين » وهو الكتاب الذى تعرض له المرحلة الثالثة من تفكير فيورباخ الدينى . وقد ركز فيه وكلف مفهومه عن الدين الذى توسع فيه بعد ذلك فى كتابه « محاضرات فى ماهية الدين » التى ألقاه فى هيلبرج عام ١٨٤٩/٤٨ ليشمل العديد من الديانات غير المسيحية . وإن كانت هذه الديانات تعد عنده ملاحق أو تذييلات للمسيحية . فقد رأى أن المسيحية والديانات الروحية التى تمثل مرحلة أعلى من التطور الدينى كانت تمبقها فترة من الديانات الطبيعية وعلى ذلك فإنه إذا كان الدين فى المرحلة الأولى والثانية مستمدا من الخصائص البشرية فإنه هنا يقوم على الموضوعات الموجودة فى العالم الطبيعى .

ويتضح ذلك من الفقرات الأولى من « ماهية الدين » فالكائن الذى يختلف عن الإنسان ويكون مستقلا عنه ، والذى ليس له طبيعة بشرية وليست له صفات بشرية ، ليس شيئا فى الحقيقة سوى الطبيعة » (٤٤) . ويوضح ذلك فى « محاضرات فى ماهية الدين » قائلا : « لقد اعترضوا على كتابى « ماهية المسيحية » بقولهم أن الإنسان كما بدا فى هذا الكتاب ليس تابعا لشيء وبهذا يكون قد تابعت فى زعمهم أولئك الذين ألهموا الإنسان من قبل ، ولكن الراى عندى أن الكائن الذى هو شرط مسبق للإنسان إنما هو الطبيعة . ويضيف :

« ان كينونة الطبيعة هى بالنسبة لى الكينونة الازلية التى لا اول لها انها الكائن الأولى فى الزمان وليس فى المرتبة هى الكائن الأول فيزيقيا وليس أخلاقيا (٤٥) » .

ومن هنا فالطبيعة هى الموضوع الأضلى الأول للدين كما يبرهن على ذلك تاريخ كل الديانات والأمم (٤٦) فالتاكيد بان الدين فطرى بالنسبة للانسان يصبح زائفا اذا تطابق مع الفيزيولوجى ، ويكون صحيحا تماما اذا كان الدين هو الشعور بالتبعية الذى يدرك فيه الانسان انه لا يستطيع الوجود بدون كائن آخر مختلف عنه . واذا فهمنا الدين هكذا فان هذا الكائن يكون ضروريا بالنسبة للانسان كضرورة النور للعين والهواء للرئتين او الطعام للمعدة . والدين هو اظهار مفهوم الانسان لنفسه ولكن علاوة على ذلك فان الانسان كائن لا يوجد دون ضوء ، هواء ، دون ماء ، دون ارض ، طعام ، انه باختصار كائن يعتمد على الطبيعة (٤٧) . وهذا الاعتماد موجود لدى الحيوان وفى الانسان طالما انه يتحرك داخل المجال الحيوانى وهو اعتماد غير واع ولكن بارتفاعه للوعى والتخيل وعند التفكير فيه والاعتراف به يصبح دينيا (٤٨) . لقد تطور تفكير فيثورباخ فى المرحلتين الأولى والثانية من جهة حيث أصبح الدين مستبدا من شعور الانسان بالتبعية فى المراحل الأولى . وبالاعتماد على الطبيعة فى المرحلة الثالثة . يقول « الله هو الطبيعة مجردة والطبيعة بالمعنى الحقيقى لا المجازى هو الطبيعة المحسوسة الواقعية التى تظهرها لنا الحواس وهذا ما نجد فى المحاضرة السادسة » ان كل الانطباعات التى تنتجها الطبيعة على الانسان بواسطة الحواس لا يمكن ان تعتبر بواعث عبادة دينية « (٤٩) » .

(٥) المرحلة الرابعة : الفيزيولوجيا :

وهى المرحلة الأخيرة فى تفكير فيثورباخ الدينى يظهر فيها الارتباط

بين الدين والأخلاق . وقد ظهرت هذه المرحلة عندما تطورت
الفنون المتحضرة وقلت ضغوط قوى الطبيعة على الإنسان ، وفى هذه
المرحلة وانطلاقا من الأسس النفسية للدين - كما ظهرت المراحل
السابقة - فقد طور فيوريخ اقتراضا شعر انه أكثر ملاءمة لتفسير
الأوجه المتعددة للتطور الدينى . وفى كتابه « انساب الالهة : حسب
المصادر الكلاسيكية العبرية والمسيحية القديمة » ١٨٥٧ أشار على سبيل
المثال الى أن إدراك الإنسان لمثله العليا وإدراكه لاعتماده على كائنات
أخرى يمكن أن يكونا معا نوعا من الحث على السعادة .

وطبقا لهذا الرأى فقد ادعى الإنسان ان رغباته يمكن الحصول
عليها ولكى يجعل هذا الافتراض صحيحا نظر البشر الى المهتم على
انهم المكلون والضاؤون للرغبات البشرية . وعلى هذا فان نشأة
الالهة لا تكن فى اعتماد سلبي على الطبيعة والبشر ، ولكن تكن
فى حافز ايجابى يقوم على افتراض أن الرغبات والأمانى البشرية تتفق
وطبيعة العالم « (٥٠) . ويرى أرفون ان فيوريخ نشر كتابه « انساب
الالهة ... » من أجل إيجاد توافق بين « انسانية » « ماهية
المسيحية » وطبيعة « ماهية الدين » لقد حاول فيوريخ ان يعثر فى
مفهوم « الله » على العناصر الانسانية والطبيعة . فالإنسان اذ يصطدم
بالقدرة الكلية للطبيعة يسقط على الالهة رغبته فى الانتصار عليها
(اى الطبيعة) (٥١) .

لم يحقق « الثيوجونيا » أى نجاح فالمرد الوصفى الذى يتد
بطول الكتاب يشعر القارئ بالملل ، ويكتب فيوريخ فى رسالة
تعود الى عام ١٨٦٠ قائلا : « انه لمن المثير للدهشة ان نرى اتفاق
أصدقائى وأعدائى على تجاهل هذه الدراسة التى تنطلق من أبحاث
موسعة . وهذا الكتاب فى نظرى أبسط كتبى وأكثرها اكتمالا
ونضجا . لقد عرضت فيه « فى قضايا مباشرة » كل ما كنت قد

عرضته فى كتاباتى السابقة على شكل مناقشات فلسفية جدلية « (٥٢) »
ورغم ان هذا هو رأى فيوريباخ فى عبه الا ان الكثيرين رأوا فيه نذيرا
بهبوط سوف تزداد حدته (٥٣) .

ورغم هذا الاهتمام بالدين الذى يظهر فى هذه المراحل المختلفة
فى كتابة عن الدين والتى تبين تطور فهم فيوريباخ له . نجد فيلسوفنا
يتعرض للوقوف خلف قضبان الفهم الدينى الكلاسيكى « الحرقى المتزيت »
فى قضية أهامة هى تهمة نفى الدين والاله . على الرغم من ان فيلسوفنا
لا تشغله مسألة الايمان والاحاد كما ذكر فى بداية المجلد الأول من
اعماله الكاملة الا انه يرفض تشويه افكاره من خلال أى سياق . يقول :
فى كتاب « ماهية المسيحية » لم اؤله الانسان خلافا لمزاعمهم الحقاء
ضدى ، كما اننى لا اريد أن ارى الطبيعة مؤلهه لا صوتيا (٥٤) .

ان فيوريباخ كما يعتقد ريردان B. H. Reardon . قادر على ان يهب
الايمان لعصر خلا من الايمان ولهذا نجد ريردان يضع فلسفة فيوريباخ
فى تيار « الفكر الدينى فى القرن التاسع عشر » فى كتابه الذى يحمل
نفس الاسم ففيوريباخ ليس مستهزئا بالدين ، ذلك لأن الجانب الدينى
للحياة ليس عبثا وانما هو المفهوم الأساس لادراك الانسان لذاته
وذلك لأن موضوع الدين الرئيسى هو الانسان كما يتضح من تحليل
الخبرات الدينية التى تتعدى صور اللاهوت غير المتناسقة ، فالله ببساطة
انعكاس للانسان ذاته « (٥٥) » ونجد نفس الرأى لدى جون لويس
الذى يرى « ان فيوريباخ كان رجلا متدينا الى أبعد الحدود ومن ثم
فان ماديته جاءت مختلفة تماما عن اية مادية سابقة فهو لا يحقر الدين
وانما يرى فى الله اسقاطا لحالة الانسان البائسة المحرومة (٥٦) » .

ويمكن أن نقدم شهادتين لبيان موقف فيوريباخ من الدين الأولى
للفيلسوف الوجودى نيقولا بيرديايف والثانية لفردريك انجلز . يقول الأول
فى كتابه « الالهى والبشرى »

ينادى فيورباخ بدين الانسانية وقد كتب « ماهية المسيحية » بطريقة كتب التصوف وظلت طبيعة تفكيره هى طبيعة المؤله . ويؤكد ان فكرة فيورباخ عن تحويل الثيولوجى الى انثربولوجى ليس المقصد منها انكار الله بل تأكيد الانسان . وتأكيد فيورباخ ان الانسان ينسب الى الله طبيعته السامية لا تهدف الا الى التوافق والاكتمال بين الله والانسان ، الانسان ذى الروح الجرة ذلك الكائن الطبيعى الاجتماعى « (٥٩) . ونجد ذلك أيضا فى كتابه « العزلة والمجتمع » الذى يؤكد فيه بردياتيف على الناحية الوجودية فى داسفة فيورباخ ، لانه يجعل من الانسان الفكرة المسيطرة على حياته . ويضيف بردياتيف ان التعرض للانسال معناه التعرض لله وهذه فى نظرى هى المسألة الأساسية « (٥٨) .

تلك شهادة فيلسوف لا يشك اخذ فى مسيحيته . ويرى انجلز فى كتابه « أدفيج فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الانسانية » ان موقف فيورباخ من الدين واضح وصريح فهو يبقى عليه ، على العكس من موقفه من اللاهوت ، وفى الفصل الثالث يؤكد انجلز ان هدف فيورباخ هو الوصول بالدين الى اسى درجات الكمال « (٥٩) . موضحا رأى فيورباخ فى مقالته « ضرورة اصلاح الفلسفة » ان عصور الانسانية لا تتميز الا بتغيرات دينية ، ولا تكون الحركات التاريخية أساسية الا اذا كانت جذورها متصلة فى قلوب البشر ، مع ملاحظة ان « القلب » عند فيورباخ ليس فقط صورة من صور الدين بل هو « ماهية الدين » « (٦٠) .

يبقى فيورباخ - كما يرى انجلز - على الدين الذى يشتق من العلاقة القائمة على أساس المحبة ، أى على أساس تلك العلاقة المستندة الى القلب بين انسان وآخر وهى العلاقة التى ظلت حتى الآن تسعى الى الكشف عن حقيقتها فى انعكاسات وهبية للعلاقة ، أى فى ذلك الانعكاس الوهمى للصفات الانسانية عن طريق تصور اله واحد والاله كثيرة ، ولكنها الآن تجد حقيقتها مباشرة ودون أى واسطة فى المحبة بين «الانا» و «الانت»

وهكذا نجد فيورباخ يجعل من الحب أسمى أشكال الدين الذى يشر به
ان لم يكن اسمها جميعا « (٦١) » .

ويبين انجلز ان « مثالية فيورباخ » تظهر فى تصويره لمجال العلاقة
بين « الانا » و « الانت » وتنحصر فى انه لا يكتفى بأن يقبل العلاقات
المتبادلة القائمة على الميل المتبادل بين الكائنات الادمية مثل : الحب ،
الجنس ، الصداقة ، الشفقة ، التضحية بالذات . بل ويؤكد ان هذه
العلاقات تتحقق تماما ولأول مرة بمجرد ان تكتسب طابع التقديس تحت
اسم الدين « (٦٢) » . ويمكن ايضا ان نستشهد بقول فيورباخ عن نفسه
فى « الشذرات الفلسفية » : « ان الله هو تفكيرى الاول ، والعقل تفكيرى
الثانى والانسان تفكيرى الثالث » (٦٣) . والدلالة اذن هى ان انسانية
فيورباخ لم تتخل عن أصلها الدينى ، ومن فان ملاحظة شترنر الاخيرة
من فيورباخ بانه « ملحد تقى » تتسم بالذكاء والفطنة ذلك لأن المشكلة
الدينية ظلت للقضية الرئيسية فى فكر فيورباخ . والوقوف امام عبارة
شترنر « الملحد التقى » هام فى بيان ايمان فيورباخ .

ويمكن ان نفرق مع برديايف بين نوعين من الملحدين : ملحد يعانى
وملحد يحقد - مع استبعاد الملحد الذى لا يتمتع بكامل قواه العقلية ذلك
الذى صوره ديستوفسكى فى قصته « الجريمة والعقاب » . ويبين برديايف
ان نتيجه من النوع الذى يعانى ، وهناك بعض الملحددين الحاقدين والذى
يشعرون بالرضا عن انفسهم ويقولون « الحمد لله لأنه لا يوجد اله »
اما الالحاد الذى يصحبه الألم والمعاناة فهو شكل من اشكال الدين وقد
كان فيورباخ ملحدا مخلصا استطعنا على يديه ان نصل الى مفهوم انسانى
للإله « (٦٤) » . وفيورباخ قد نظر الى الله نظرة جذية فاعتبره وليد تجسد
حقيقى لوجود الانسان نفسه . فالله فى « ماهية المسيحية » ليس الا الإنسان
المثالى ، الانسان على نحو ما ينبغي ان يكون ، كما سيكون يوما ، وعلى
الرغم من ان فيورباخ يريد ان يستبدل بعبارة « لتكون ارادة الله » هذه

العبارة « لتكن ارادة الانسان » وعلى الرغم انه يقرر ان الله هو مرآة الانسان وضيعة خيال البشر ، الا ان « الله » عنده قد بقى موجودا عقليا ترتبط شرعيته بشرعية الوجود الانسانى نفسه . ولكن كان المؤمن فى نظر فيورباخ ضحية تعبئة صوفية الا ان الايمان قد بقى فى رأيه أداة للتحرر مادام يمثل للوسيلة تفضى بنا الى وعى انسانى متكامل . ومن هنا يتبين لنا ان فيورباخ قد استبقى فى فلسفته الانسانية وظيفة الله بقوله ان الانسان اله الانسان

ثالثا - التحليل السيكولوجى للدين :

ان انثربولوجيا فيورباخ الفلسفية تجعل من الشعور أساس الدين هنا قلب فلسفة فيورباخ الدينية فالانسان هو تكامل الحواس والمشاعر ، واذا كانت الحواس أساس الإدراك والمعرفة النظرية ، فالشعور أساس الدين . والتحليل النهائى للدين يعود الى مصدر سيكولوجى هو ما يطلق عليه فيورباخ مصطلح « الشعور بالتبعية » فى الفقرة الأولى من « ماهية الدين » وكذا فى المحاضرة الرابعة من « محاضرات فى ماهية الدين » يبين الاصل الذاتى للدين محاولا الصورة للجذور السيكولوجية التى تمثل الركيزة الأولى للدين وهو الشعور بالتبعية *Feeling of dependency* (٦٥) . وموضوع هذا الشعور هو الطبيعة . يقول : « عندما ننظر الى ديانات ما يسمى بالانسان البدائى وكذلك اديان الانسان المتحضر ، ونتناول بعين فاحصة حياتهم الداخلية دونما خوف أو خطأ فإننا لن نجد أى تفسير أو تاويل مناسب من الناحية السيكولوجية للدين سوى الشعور بالتبعية (٦٦) (التسليم) .

ويقدم فيورباخ هذا التفسير كمصدر وكاصل للدان مقابل العديد من التفسيرات الأخرى التى يعتبرها غير كافية ويرفضها ، وعرض هذه التفسيرات يتيح لنا معرفة تفسير فيورباخ بصورة أوضح ويبين لنا تجاوز تعريفه لهذه التعريفات . وقيل بيان تحليل فيورباخ للمصدر السيكولوجى

للدين تشير الى ان العديد من الفلاسفة النتالين قد سخروا من فيورباخ
لاقراره بهذه الحقيقة . اى لربط الدين بالشعور ولتحديده له فى الشعور
بالتبعية كما بين ذلك ورد عليه فى محاضراته فى ماهية الدين .

١ - تعريف الدين بالخوف :

وأول التفسيرات لمصدر الدين هو الخوف . *Fear* . فقد جعل الكثير
من القدماء والمحدثين من الخوف أساس الدين « فالخوف فى مبدأ الأمر
خلق الالهة فى للعالم وعند الرومان كانت كلمة « الخوف » *metus*
تحمّل معنى الدين ، وكانت كلمة الدين *Religio* أحيانا تشير الى
الخوف والرهبة *Fear and awe* وهكذا كان اليوم الدينى *die*
religiosa يعنى يوما غير مينا أو يوما يخافه الناس . وفى اللغة
الامانية فان كلمة *Ehrfurcht* تعنى : الرهبة *awe* والشفقة *peity*
وهى تعبير عن منتهى احترام الدين وتتكون من : *Ehre* أى احترام
honor والمقطع الثانى خوف *Furcht* خوف *Fear* (٦٧) .

وتفسير الدين بالخوف تؤكد حقيقته ان البدائيين كانوا يخشون بعض
جوانب الطبيعة ، وهذا نفس ما اشار اليه فرويد فى تفسيره نلدين فى
كتاب « مستقبل الوهم » : ويرى الرحالة المؤلفون - كما يقول فيورباخ -
ان قبائل الـ *Hattentats* تعتقد فى المخلوق ذى القدرة الخالقة لكنهم
لا يعبدونه وانما يعبدون الروح الشريرة التى يعتبرونها مصدر كل شرور
تحيط بالانسان فى العالم . وبعض القبائل الامريكية تعبد الأرواح الشريرة
فقط التى يعزى اليها الشرور والمتاعب والالام وذلك بدافع الخوف .
كما أننا نجد فى الهند لكل روح شريرة اسما خاصا بها وكلما اعتقد ان
هذه الروح اكثر قوة وجبروت زادت عبادتها (٦٨) .

وقد حرص الرومان على القيام باحتفالات دينية اعطوها اسم

Orlone ، والكارثة clalamety ، ومن الواضح ان مثل هذه العبادات كما يقول فيوريخ ليس لها اساس او دافع سوى الخوف ولا غرض لها سوى تجريد الالهة المعادية من اسلحتها ووقف ايذاؤها (٦٩) فالناس يعبدون الالهة بأمل مساعدتهم لهم وكانوا يهدئون من روع بعض الالهة كى يمتنعوا عن ايذاهم . فقد كان للخوف معبدا عند الرومان ومعبد فى اسبرطة الذى كان لها كما يقول بلوتارك phitard تمييزا اخلاقى الا وهو الخوف من الشر والاعمال المشينة (٧٠) .

وتفسير الدين بالخوف يتأكد لنا مرة اخرى بفضل حقيقة ان كبير الالهة عند الشعوب المتقدمة والاكثر ثقافة يمثل تشخيصا لمظاهر الطبيعة التى تثير فى الانسان اعلى درجات الخوف فهو اله العواصف والرعد والبرق وبعض الشعوب ليس لديها كلمة للاله سوى الرعد ، فعند الاغريق كان كبير الاله يسمى اله الرعد Thunderer ، وبنفس الطريقة فان اله الرعد godthor او Doner كان الها مبعلا عند الشعوب الجرمانية والنورسية (٧١) .

والمسيحيون أيضا ورغم عزوهم طبيعة غير حسية ومصدرا سماويا للدين تنتابهم نزعة دينية فى المواقف والملاحظات التى تثير فيهم الخوف ويضرب فيوريخ مثلا على ذلك بفردريك وليم الرابع (١٨٧٥ - ١٨٦٠) الذى شرع الصلاة فى كل الكنائس ويرجع السبب فى ذلك الى الخوف من شرور العصر الحديث ان تقف فى طريق مخططاته ومشروعاته وايضا حين كان الحصاد ضعيفا فى سنوات سابقة كان الناس يتضرعون الى الله فى الكنائس والسبب كان الخوف من الجوع (٧٢) . ومن هنا فالفرق بين الدين المسيحى وديانات الشعوب البدائية (وعبداء الأوثان) ان المسيحيين لا يجسدون مظاهر الطبيعة التى تثير الخوف الدينى فى نفوسهم الى الهه خاصة ، وانما يقررونها على انها صفات الله ، فهم

لا يصلون لآلهة الشر وإنما يصلون لله عندما يعتقدون أنه غاضب منهم
أو سيغضب عليهم .

ويرتبط الدين أيضا بالخوف من الموت ، أو ما يطلق عليه فيوريخ
فى تحليله اسم « شعور الانسان بالتناهى والمحدودية *Finitenes* .
أى وعيه بأنه سوف ينتهى يوما ما ، أى موته ، وأنه اذا لم يمت الانسان
كما يقول فيوريخ وعاش الى الأبد فإنه لن يكون هناك اقوى من الانسان ،
انه يخر عباب البحر ويروى الحيوانات المفترسة ويحى نفسه من الحر
والمطر ويجد لنفسه حلا لكل موقف ومن الموت يعلم انه لا فرار (٧٣) .
ومن هنا تبدو أهمية عبارة فيوريخ « ان المقبرة التى تمثل نهاية الفرد
تمثل موضع ميلاد الآلهة » (٧٤) فلولا الموت لما كان هناك وجود لفكرة
الله ، ان المقبرة التى تمثل نهاية الانسان تمثل ميلاد الخالق فلولا
الانسان أبديا لا يفكر فى الموت ما كان هناك تفكير فى الآله (٧٥) .

ومن الواضح ان هناك علاقة بين الموت والدين ، كما ان المقابر
كانت أيضا معابد للآله . وعند كثير من الناس فإن عبادة الموتى كانت
جزءا أساسيا من الدين ول بعضهم كانت هى كل الدين . ان تفكيرى فى
موت أسلافى أكبر تذكرة لى بموتى ، يقول سنيكا *Seneca* فى خطاباته :
« وفى حالة الانسان الفانى فإنه يكون أكثر شعورا بالدين ، عندما
يفكر فى فناءه ويعلم ان الانسان ولد ليموت يوما » (٧٦) .

فكرة الموت أذن فكرة دينية لأن فيها مواجهة مع محدوديتى . يقول
فيوريخ : « اذا كان من الواضح انه بغير الموت ليبس هناك دين ، فإنه
من الواضح أيضا ان « الشعور بالتبعية » هو التعبير الأكثر تميزا فى
مجال الدين ، ان الذى يؤثر فى بقوة وبحدة أكثر من الموت هو شعورى
بأننى لا أستطيع الاعتماد على نفسى وحدى (٧٧) . ومن هنا فإن الشعور
بالتبعية (الاعتقاد) هو أساس الدين .

٢ - التفسير الثانى : الحب مصدرا للدين :

وبعد ان عرض فيوريخ للتفسير الأول لمصدر الدين « الخوف » ، يرى ان الخوف ليس هو الأساس الكامل والكافى للدين وبالتالى ليس تفسيراً لمصدره . والسبب الحقيقى فى ان الخوف لا يعطى تفسيراً كاملاً للدين هو انه بمجرد زوال الخطر فان الخوف يستبدل بعاطفة عكسية وهذه تلتصق به كما كان يلتصق به الخوف ، وهذا الشعور بالتححرر من الخطر والخوف والقلق هو الشعور بالفرحه والسعادة والحب والامتنان . والواقع ان مظاهر الطبيعة التى تثير فينا الخوف والفزع هى الر، حد كبير المظاهر التى تعود على الانسان بالخير ، فالالهة التى تدمر الاشجار والحيوانات والانسان بعاصفة رعدية هى نفسها التى تبعث الحياة فى الحقول . فمصدر الخير هو نفسه مصدر الشر ومصدر الخوف هو مصدر السعادة . ومن هنا يتساءل فيوريخ لماذا لا يجمع الانسان بين الضدين اللذين يتبعان فى الطبيعة من اصل واحد (٧٨) . فهو يرفض موقف هؤلاء الذين يعيشون لحظتهم فحسب هؤلاء الضعفاء الأغبياء الذين لا يستطيعون التوفيق بين الانطباعات المختلفة والذين لا يدقون الا الخوف من الهتهم ويكرسون عبادتهم لالهة الشر وحدها .

ويشير فيوريخ الى ان بعض الشعوب لا ينسبها الخوف الناجم من شيء ما الصفات الحيدة والخيرة لهذا الشيء . فالذى ينبعث منه الشر يعدو محط تبجيل وحب وامتنان من جانب هذه الشعوب . فانه الرعد بين الشعوب الجرمانية القديمة او على الأقل الشعوب النورية هو الاله الخي الودود الانسانى الذى يحى الزراعة لان الاله الرعد هو الاله المطر واشعة الشمس وهو المحب للانسانية ومن هنا فانه من غير العدل ان نقول ان الخوف هو الأساس الوحيد للدين (٧٩) .

لا ينطلق فيوريخ اذن من الخوف وحده وانما من العواطف المخالفة

له ، العواطف الايجابية ، السعادة ، الامتنان ، الحب ، التبجيل كأساس للدين . يمتد اذن المجال الشعورى ليشمل الايجابى مع السلبى ، فالخوف وحده لا يخلق الاكلاه وانما الحب والسعادة . وكما يقول فيورباخ : « فان شعور هؤلاء الذين تغلبوا على الخطر يختلف تماما عن الشعور الناجم من الخطر القائم » (٨٠) الشعور بالخطر شعور عملى نهائى والشعور بالامتنان شعور جمالى شاعرى ، الاول زائل دائم دائم يشكل اواصر المحبة والصدقة ، الشعور بالخوف يدفع الى العبادة من موضع الرهبة بينما الامتنان يدفع اليها من موضع الرغبة (السعادة) . وهذا ينقلنا الى اساس اشميل للدين يعرضه فيورباخ .

٣ - الشعور بالتبعية كمصدر للدين :

لا يجعل فيورباخ اساس الدين فى الخوف فقط او السعادة والمحبة فقط على حدة ولكن يبحث عن الصيغة الشاملة التى تضم هذين الوجهين وهى ليست سوى الشعور بالتبعية ، الاعتماد ، الافتقار *Feeling of dependency* . الخوف مرتبطا بالموت والسعادة مرتبطة بالحياة ، الخوف شعور بالاعتماد يمنحنى اليقين باننى احيا ، ونظرا لاننى احيا كجزء من اجزاء الطبيعة ، او من الله فاننى احبه ونظرا لاننى اعانى واموت بن خلال الطبيعة فاننا احشاها ، الانسان يحب من يعطيه سبل الحياة والمتع بها ويكره من يحرمه اياها ولكن الاثنين يجتمعان فى شئ واحد هو الدين .

ويستشهد فيورباخ لتأكيد ذلك بالقرآن الكريم الذى نجد فيه نفس المعنى واضحا سورة (٢٦) حين يخاطب عبدة الاوثان قائلا هل اعناكم تسبح ما تقولون هل يضرونكم او ينفعونكم « بعبارة اخرى » ان ما يستحق العبادة هو ما يضر وما ينفع ، هو من بيده الحياة والموت (٨١)

ومن هنا فالتعريف العام الذى توصل اليه فيورباخ هو ان « الشعور بالتبعية هو الشعور الحقيقى الشمولى وهو المفهوم الذى يفسر الاساس السيكولوجى للدين » (٨٢) وبالطبع ليس هناك هذا الشعور المجرد بالتبعية ، وانما هناك مشاعر خاصة له ، بمعنى ان الشعور بالجوع أو عدم الراحة ، الخوف من الموت والفزع والحزن للآلام والامال التى ضاعت بسبب العوامل الطبيعية هى شعور بالاعتقاد يقول فيورباخ : حينما نغعمق ديانات الانسان البدائى وكذلك ديانات الانسان المتحضر وننظر فى حياتهم الداخلية فاننا لا نجد تفسيراً مناسباً من الناحية السيكولوجية للدين سوى الشعور بالاعتقاد (التبعية) ومن هنا عرف الاسهام الحقيقى لفيورباخ فى محل فلسفة الدين باعتباره اسهاماً فى تحليل الشعور الانسانى « فقد برهن فى كتابه المميز « ماهية المسيحية » على ان منبع الدين ينعكس فى الشعور الانسانى . وكما يتضح فى اعماله : فالدين الحقيقى جوهر الانسان ، انه التعبير عن شعور الانسان بمحدوديته واعتماده على الطبيعة . واذا كان فيورباخ يحذف الجوهر اللاهوتى للدين ويستبدله بالجوهر الحقيقى الاثربولوجى ، فانه كما يقول « لوفيت » يؤسس تعالى الدين على محايثه تعالى للشعور *the gmmmanent tran scendence of feeling* ان الشعور هو اساس الجوهر الانسانى وهو القوة الداخلية ولكنه فى نفس الوقت قوة متميزة ومستقلة عنك فهو قوة بداخلك ووراءك انه طبيعتك الشخصية التى تتحكم فيك على الرغم من انها غريبة عنك ، باختصار انه الهك ومن هنا نتساءل كيف يمكن تمييز الجوهر الموضوعى عن الجوهر الذاتى ؟ كيف يتعالى الانسان على مشاعره ؟

يقول فيورباخ : « اننى لا ادين « شليرماخر » لانه جعل من الدين مادة للشعور وانما لأن التعصب اللاهوتى منعه من التواصل الى النتائج الهامة من وجهة نظره هذه وذلك لانه لم يكن لديه الشجاعة ان يرى ويعترف بموضوعية أن الله ليس سوى جوهر الشعور ، اذا كان الشعور

من الناحية الذاتية هو الجانب الرئيسي للدين . وأنا اختلف فى هذا المصدد - الى حد ما - مع « شلير ماخر » الذى يؤكد ما قلته ويستند فى تأكيدده على أسس طبيعية الشعور . ولهذا السبب بالذات أخفق هيجل فى أن يتوصل الى الجوهر الخاص بالدين فهو لا يتعمق جوهر الشعور « (٨٣) ذلك أن الشعور أصل الدين الذى مقره القلب .

ويرتبط بهذا الفهم تفسير آخر للدين . ذو صبغة سيكولوجية وهذا التفسير كما يقول فيورباخ نجده لدى فلاسفة الاغريق الذين بينوا : « ان الدين ينبعث من الاعجاب بالمسار المنتظم للأجرام السماوية (٨٤) بمعنى عبادة احدى هذه الاجرام ذاتها ومن ينظم ذاتها ومن ينظم مسارها . ويتضح ان هذا التفسير - فى رأى فيورباخ - موجه الى من فى السماء لا الى من فى الأرض . والى الناحية النظرية لا العملية للانسان وفى الحقيقة يمكن القول ان النجوم كانت موضعاً للعبادة الدينية ليس كاشياء نظرية فلكية فقط لانها - كما يعتبرونها - قوى تتحكم فى حياة الانسان بمعنى انها تمتلك (بيدها) آمال الانسان ومخاوفه . ويوضح ذلك حقيقة ان الشيء يصبح موضع عبارة عندما يكون مصدر خوف من المموت أو متعة للحياة . ومن هنا يجىء الشعور بالاعتماد . كما يقول مؤلف كتاب « مصدر المبادئ الدينية » ان الرعد والعاصفة والحرب واحوال الموت هى التى اقنعت الانسان بوجود الله أى اقنعت بتبعيته لقوى مطلقة وكانت فى اقناعها له بهذا أكثر تأثيراً من تناسق الطبيعة وكل مظاهر النظام الدائم البسيط « (٨٥) .

رابعا : تعقيب ونقاش :

تناولنا فى هذا الفصل وفى الفصل السابق « انثربولوجيا فيورباخ الدينية » موضحين فكرة التحول من « الثيولوجى الى الانثربولوجى وذلك من أجل تجاوز الفهم الضيق الغيبى الجزئى لعقائد

ملة معينة من أجل تأكيد مفهوم الدين الانساني الذى يقوم على تحليل سيكولوجيا الشعور الانسانى ، حيث يؤكد فيوريخا ان الانثروبولوجيا دينية فى الأساس . فالانسان بطبيعته كائن متدين ، والدين تتغلغل جذوره فى صميم الشعور البشرى (القلب ليس فقط صورة الدين به هو جوهر الدين » . ومن هنا فان محاولة فيوريخا تسعى للوصول بالدين الى حالة الكمال وتؤكد معظم الدراسات الفيوريخاكية ان ما قدمه فيلسوفنا ما هو الا استمرار للإصلاح الدينى البروتستانتى (٨٦) . ويعد صاحب هذه الأبحاث فى طليعة رجال التجديد الدينى وليس كما يفهم خطأ ، خارج حظيرة الدين . يقول اميل برييه E. Brehier « لا يهدف فيوريخا الى تحطيم المسيحية بل بل يعمل على تحقيقها واكبالها وهو يعتقد ان مذهبه ترجمة عقلانية واضحة للدين المسيحى من اللغة الميتة ثلاثى (الأرواح) الى لغة انسانية » (٨٧) .

وعلى ان نقف للتمييز بين مجالين لدراسة الدين . الأول هو التناول العقائدى اللاهوتى (الثيولوجى) والثانى البحث العلمى للدين بمعناه الفلسفى الرحب ، الذى لا يعنى كما يفهم خطأ رفض الدين أو الإقلال من شأنه ، بل يعنى بالأساس إيجاد العديد من العلوم التى تتناول الدين بالدراسة الدقيقة . ويمكن أن نستفيد من تفرقة ازغلدكوله الهامة بين الثيولوجيا وفلسفة الدين فهو « يميز بين الثيولوجيا وبين فلسفة الدين من حيث هى جزء من الفلسفة العامة على أساس ان الثيولوجيا تبحث فى دين من الأديان بعينه (وهو ما يحاول فيوريخا ان يتجاوزها) أما فلسفة الدين فتعنى بنقد وتحليل المفاهيم التى تستعملها الثيولوجيا والمبادئ الأولى التى تفرضها » (٨٨) . ومن هنا فهى تجاوز للفهم الضيق الغيبى للدين ونقدا له وتؤسس لكثير من العلوم التى تهتم بتحليل الدين مثل : تاريخ

الأديان ومقارنة الأديان وعلم الاجتماع الدينى وعلم النفس الدينى وفلسفة الدين التى تعد أوسع هذه العلوم فى النظر الى الدين وتلك كانت أساس أبحاث فيورباخ .

وتظهر فلسفة فيورباخ الدينية التى ترجع الدين الى الشعور الانسانى بالمقارنة مع غيرها ، فهى تتفق مع رأى هيربرت سبنسر الذى يعرف الدين « بالشعور » الذى يحدث لنا حين نتخيل أنفسنا فى مجال ملء بالغموض والاسرار ، على ان نفهم هذا الغموض باعتباره غموض الطبيعة البشرية نفسها . وبوللر الذى يؤكد ان الدين هو الشعور باللامتناهى وكذلك شليرمacher الذى عرف الدين فى « مفالات عن الدين » بأنه الشعور بالتبعية والاعتقاد المطلق (٨٩) وكذلك Guyau الذى يرى ان الدين هو تصور الجماعة البشرية وشعورها بالتبعية لمشئة أخرى والخضوع لها .

ويقتررب تعريف فيورباخ للدين مع ما قدمه عالم الاجتماع الأمريكى T. H. Grafton الذى تابعه ه . ميد Mead وكشارلزكولى cooly وجون ديوى - الذى يرى ان الخارق للطبيعة مثل الآخر الذى يخلقه الانسان من أجل أن يخضع له (٩٠) . وتقدم نظرية فيورباخ فى « الدين الانسانى » فى إطار الدراسات الاجتماعية فى تفسير الدين ويربط الباحثين بينها وبين نظريات علماء الاجتماع مثل اوجست كونت Acomte ودوركيم بقول Thomas F. O. Des فى كتابه علم الاجتماع الدينى « ان وضع فيورباخ يشابه دوركيم فى جانب هام هو ان كلاهما يرى المحتوى الخيالى للدين اسقاط لحاجات الانسان » (٦١) . ويرى اميل بربيه : « ان فيورباخ مثل كونت Comte فى تناول العلاقة المباشرة بين الانسان والطبيعة على أساس التالىة الطبيعى فى القرن التاسع عشر (٦٢) بل ان « بربيه » يقيم علاقات بين فيورباخ وغيره من المفكرين الفرنسيين ليس كونت فقط بل أيضا

« أرست رينان » الذى يحاول الابقاء على كل روحانية المسيحية دون عقائدها فهذا « الملحد المتدين » نسخة من المثالية الحمية التى قدمها فيورباخ (٦٣) . ان نظرية فيورباخ الانثربولوجية فى الدين تتعدى الفهم المتعصب الجامد لديانة معينة بحثا عن الدين الانسانى لا شمل أى تجاوز الثيولوجى الى الانثربولوجيا وهو فى هذا يتفق مع كل المحاولات الجادة التى تسعى لتأسيس علم النفس الدينى وعلم الاجتماع الدينى وفلسفة الدين .

الفصل السادس

الأخلاق والسياسة

من الفرد إلى المجتمع

الفصل السادس:

« الأخلاق والسياسة »

من الفرد الى المجتمع

اولا - تمهيد :

دار بحثنا فى البداية حول الطبيعة وتأسيسها على النزعة الحسية التجريبية وهذا الحديث كان البداية الطبيعية للحديث عن الانسان فركزمولوجيا وانطولوجيا فيورباخ اساس انثربولوجيته ، التى حاول جاهدا ابيانها ، بتحويله الثبولوجى الى انثربولوجى وتركيز البحث فى « مفهوم الانسان » صلب ومحور ويؤرة فلسفته الذى اكد على ان قوامة الدين ، فهو عنده « حيوان متدين » .

وفى هذا الفصل الختامى نصل الى قمة فلسفة فيورباخ فى «الانسان» أو الى ما يمكن تسميته باصطلاحات الفلسفة المعاصرة « اكسيولوجيا فيورباخ » وذلك فى مجال الاخلاق والسياسة . فالهدف الاساسى عنده وعند الهيجلين الشبان تحويل « العقلى » الى « واقعى » . واذا كان البعض يرى ان حركة الهيجلين الشبان تقوم فى الاساس على نقد الدين والسياسة (وانهم لم يستطيعوا مواجهة الأوضاع السياسية القائمة ، فاتجهوا بدلا من الهجوم على الدولة الى الهجوم على الكنيسة الكاثوليكية وتركز جهدهم فى نقد الدين بدلا من نقد السياسة) . فان العكس عند فيورباخ هو الصحيح ، فقد رأى ان الاساس ليس هو التركيز على العمل السياسى المؤقت والجزئى بل - وهذا هو الاهم - تحويل الدين الى اخلاق وسياسة . فالدين « شامل » انه ليس مجرد « حقيقة » بل شريعة ، ليس عقائد بل معاملات ، اى سلوك واخلاق بلغة فقهاء المسلمين . ومن هنا فتحليل فيورباخ للعقائد اللاهوتية هو ارساء للمعاملات الانسانية التى هى صلب الدين والتى تظهر فى مجالى :

اولا - فى الاخلاق .

ثانيا - فى السياسة .

اولا : الاخلاق الفيوريباخية :

١ - البدء بالانسان التجريبي الحسى :

الاخلاق بالنسبة الى فيوريباخ يجب ان تكون انسانية فى المقام الاول ، اى ان تتركز على الانسان وبعبارة أدق تتركز على أسس منطقية تجريبية فى طبيعة الانسان ورغباته ، وفيوريباخ هنا مثله هو الشان فى كل فلسفته يريد ان يشتق الاخلاق من الانسان - وليس الانسان من القواعد الاخلاقية - انه يريد ان تكون اخلاقه اخلاقا انثربولوجية مركزها الانسان Onthrono centric فالفرد الذى يعطى الطبيعة وعيا منطقيا ، يعى ان احتياجاته واعتقاداته ورغباته ظواهر طبيعية تحدد الطبيعة من خلال ظروفه الطبيعية والتجريبية ليس هناك ارادة ، او وعى ، او قدرة اخلاقية بنأى عن العالم التجريبي بما فى ذلك الانسان . هذا مالا يمكن التوصل اليه او فهمه دون الاشارة الى هذه الطبيعة ومن ثم فالنظرية الاخلاقية يتعين ان تكون طبيعية او مادية وانثربولوجية (١) يتضح ذلك فى تحليل شترنر لما قدمه فيوريباخ فى « ماهية المسيحية » حيث نرى ان اقتراح فيوريباخ الذى يقول بان اللاهوت هو انثربولوجيا يعنى فقط وببساطة ان « على الدين ان يكون اخلاقا وان الاخلاق وحدها هى الدين » (٢) .

وقول شترنر الذى يجعل من الدين الاخلاق ومن الاخلاق الدين صحيح تماما ، لكن ينبغى فهم ذلك من خلال موقف فيوريباخ من المسيحية التى لا تهتم بالاخلاق باعتبارها علاقة الانسان بالانسان بل باعتبارها علاقة الانسان بالله . ولا تشغل لديها الاخلاق الانسانية

الامكانة ثانوية . يضع فيورباخ الانسان فوق الأخلاق ، فهو لا يجعل من الأخلاق مقياسا للانسان ، بل على العكس يجعل الانسان هو مقياس الأخلاق . فالخير هو ما يتناسب مع الانسان والشر ما يتعارض معه . ان فيورباخ اذا كان يرى ان العلاقات الاخلاقية مقدسة ، فهي ليست مقدسة في ذاتها بل مقدسة من أجل الانسان . ان فيورباخ على هذا النحو يجعل الأخلاق هي الدين ، ولكنه في هذا التحويل ، لا يتعامل مع الدين في ذاته بشكل مطلق ، فالدين - كما بقول - ليس غاية ، بل هو نتيجة ، وبالنسبة الى فيورباخ نجد ان الكائن الدينى او الاسمى ، بدلا من أن يكون الجوهر الأخلاقى ، كما هو بالنسبة الى البروتستانتية المستنيرة وبالنسبة الى العقلانية الكانطية هذا الكائن هو الانسان الحقيقى المحسوس والفردى (٣) .

والانسان الذى يعد ذاتا وليس مجرد موضوعا للأخلاق ، والذى يحدد طبيعتها ومحتواها هو الانسان التجريبي الذى نتعرف عليه وهو يتعرف على نفسه من خلال الحواس . ليس الانا المجرد غير التجريبي ، كما انه ليس الارادة او الروح او العقل . الذى يتماس على الانسان عن طريق اللاهوت الدينى والمثالية الفلسفية « (٤) » . ومن هنا فمن الطبيعى أن تكون الأخلاق الفيورباخية هي المقابل « الطبيعى » لـ أخلاق كانط المثالية الصورية التى أوجبت على الانسان أن يؤدي الواجب لذاته بباعث من تقديره العقلى لبدا الواجب دونما اعتبار لما يترتب على تأديته من نتائج وآثار ومن غير أى تدخل لعواطفه او ميوله . . واعتبر القانون الأخلاقى أمرا مطلقا يطاع لذاته حتى لو نجم عن طاعته ضرر والم فصوصاب القانون ملزما اطلاقا بقيته باطنية ذاتية لا تتعلق بغاية يراد تحقيقها ، وهو يستنبط من طبيعة العقل ولا يجىء عن طريق الاستقراء من خلال التجربة (٥) .

ويدحض فيورباخ الأمر المطلق categorical imperative

القبلى السابق على الحساسية والمستقبل عنها ليؤكد ان الانسان يتصرف وفقا للحساسية واشكال الحساسية متنوعة : حب الحياة ، والنزوع الى السعادة والانانية ، والمصلحة ، والرغبة فى تلبية متطلبات الطبيعة الحسية الانسانية ، واللذة بالمعنى الأوسع للكلمة . وهكذا اوضح فيورباخ فى احدى مقالاته ان الاخلاق علم تجريبي كعلم الطب ويقول ان كانت قد كتب اخلاقه ليس للانسان وانما للحيوانات العاقلة . وبالنسبة الى فيورباخ ليس هناك كائنات عقلانية دون قلب ودم ومشاعر واحاسيس تجدد رغباتهم ومعتقداتهم بما فى ذلك رغباتهم ومعتقداتهم الاخلاقية . فهو يرفض تصور الانسان باعتباره آلة تفكير ويؤكد على ان الفرد يجب ان يفهم على انه تجسيد ليس فقط للانا وانما ايضا للانث . بحيث يتوفر على الأقل عنصران لاشباع القدرات العقلية والقدرات العاطفية للانسان ، شأنها فى ذلك شأن ضرورة وجود الرجل والمرأة لخلق انسان ثالث فاقل وحدة يصل اليها الجنس البشرى هو الانا والانث كفرد نقى ليس انسانا وانما عضو من النوع يعى عضويته للنوع الانسانى وعلى هذا فان كلا من الانسان الفرد ، والاخلاق المتماصلة فى هذا الانسان يتطلبان وجود علاقة مع الآخرين والتعرف على هذه العلاقة ، كما يتطلبان الانا والانث

ان الاراء الاخلاقية لفيورباخ يمكن تناولها من خلال قسمين :

١ - القسم الاول هو الانثروبولوجيا البروميثوسية وهو يتد ليشمل الفترة من The promethean Anthropological وَاواخر الثلاثينيات حتى الأربعينيات .

٢ - القسم الثانى ، المادى الهدونيستر، The materialist hedonist ويشمل ما كتبه فيورباخ فى العشرينيات (من

القرن الماضي) وهاتان الفترتان توضحان الحركة العادية فى فلسفة فيوريباخ التى تحولت بعد معرفته يموليشوت Moleschatt والمادية الطبية Medical materialism التى تتجه صوب مادية ملموسة وهى تلك التى قرئته من هولباخ وهلفيتستوس أكثر مما قرئته الى كانط وفشقه وهيجل الذين تربى على أيديهم .

وفى الأربعينيات حين كان فيوريباخ مهتما بنقد كل من الدين وتآليه المثالية كان عمله يعبر عن بعض الآراء الأخلاقية فى نطاق فلسفته العامة وأن كان لا يطرح نظرية أخلاقية مخطئة ، الا أنه فى فترة الستينات خاصة بين عامى ٦٣ - ١٨٦٩ سجل فيوريباخ للمرة الأولى على الورق أفكاره المتسقة نسبيا عن طبيعة الأخلاق وهناك توجد Universalized Eudemonism المبنية على عمل هولباخ النقصى عن « نظام الطبيعة » . والأعمال التى نالت شهرة كبيرة فى الأربعينيات (٦) هى تلك التى تهدف الى حرية وكرامة الانسان وهى ماثلة « أخلاق فيوريباخ فى هذه الفترة التى كان يتمسك فيها بأخلاق كانط وفشقه ، كما كان يتمسك بالروح الانسانى - كما بين ذلك تشمبرلين W.B. Chamberlin (٧) ويدافع عنه ضد كل من يعترضه تحت اسم الواجبات اللاهوتية التى كانت تعمل Gendones of Europe فالأهداف الرئيسية لنقد فيوريباخ الأخلاقى هى الفتشية والعبودية حيث أن أكبر جريمة أخلاقية عنده هى التقليل من شأن الانسان ومعاملته باعتباره شيئا أو كائنا بلا روح . أن العبودية كما يعتقد فيوريباخ قد انتقلت من مجال الدين الى السياسة ، والانسان الذى يخضع أمام الله يحط من شأن نفسه أمام الملوك ، ومن هنا فالديمقراطية هى الدين الحقيقى للانسان وهى الأخلاق الحقيقية له .

والاستقلال الانسان الخلقى فى كتابات فيوريباخ السابقة - كما

يقول كامنكا ليس الا استقلالا انانيا اذ ان الانسان عنده لا يتشابه مع « الأوحى » المتعزل الذى يبحث عن ذاته فى كتابات ماكس شترنر M. Stirner الأوحى وصفاته وبهذا يعد نقد النقاد المعاصرين من امثال : ج شيلر G. Schiller والذين اتهموا فيورباخ - بتضليل القارىء وارشاده الى الانانية طريقا للأخلاق - نقدا لا معنى له (٨) . ان الفرد الانسانى فى ذاته مسواء اكان كائنا اخلاقيا او كائنا مفكرا لا يحتوى فى نفسه على « طبيعة الانسان » الموجودة فى المجتمع والموجودة فى وحدة الانسان مع الانسان ، وهى وحدة تتركز رغم ذلك على حقيقة التمييز بين الانا والانت فقط - ان العزلة تحديد فى حين ان المجتمع حرية ، والانسان بذاته ليس سوى انسان ، اما الانسان فى المجتمع مع اخيه الانسان فيكون وحدة الانا والانت ، الا وهى الدين والمجتمع والله « (٩) .

وبين فيورباخ ان الاخلاق المسيحية لا تتبع من اهواء فاضلة داخل الانسان او من اجل الحب او من اى دافع للعمل الخير . فالانسان يعمل الخير ليس من اجل الخير ذاته ، وليس من اجل الانسان وانما ابتغاء مرضاة الله . بدافع العرفان بالجميل لله الذى صنع كل شىء من أجله ، ان فكرة الفضيلة هنا هى فكرة التضحية ، فلقد ضحى الله بنفسه من لجل الانسان ومن ثم فان الانسان يجب عليه ان يضحى بنفسه لله وكلما عظمت التضحية عظم الاجر ، وتزداد الفضيلة كلما ازداد التناقض بين الانسان وطبيعته وازداد انكار الانسان لذاته .

وهذه الفكرة السلبية المجردة فكرة الخير قد تحققت بصفة خاصة فى الكاثوليكية لأن أسمى الأفكار الأخلاقية بالنسبة لها فكرة التضحية ، ومن هنا يجرى المغزى الكبير لأفكار « الحب الجنى » والمغزى الكبير « للطهارة » و « العفاف » كما ان « العذرية » هى الفضيلة المميزة للايمان المسيحى ولهذا السبب فانه ليس لها أساس فى الطبيعة ، وهى بالنسبة

للإيمان اسمى الفضائل لكنها ليست فضيلة على الإطلاق فى ذاتها .
وهكذا يجعل الإنسان الفضيلة الأساسية « لا - فضيلة » ، ومن ثم
فإن هذا الإيمان ليس به معنى الفضيلة إذ أنه يقلل من شأن
الفضيلة الحقيقية لأنه يعلى من شأن الفضائل الظاهرة لأنه لا يسترشد
بأى فكرة سوى فكرة الإنكار وتناقض الطبيعة البشرية » (١٠) .

وفى مقابل هذه الأخلاق المسيحية يقدم فيوريخ : المبدأ الاسمى
والنهائى للفلسفة « وحدة الإنسان مع غيره من البشر » يقول :
« لكى يتسم الإنسان بالأخلاق فإن عليه أن يدرك أنه عضو فى النوع
البشرى وليس فرداً بذاته ، وإن الحب هو اسمى تعبير ، وهو وحدة
الإنسان مع أخيه الإنسان وهو ما يصفه فيوريخ وصفاً حالمياً يفوق
الخيال ففى الفصل (٢٦) من « ماهية المسيحية » المعنون « تناقض
الإيمان والحب » يرى فيوريخ : « أن الإيمان يفرق بين البشر ، ويبدؤ
الشقاء بينهم ، فى حين أن الحب يجمعهم على خير وفيه تصان
وحدة الجنس البشرى ، ويوسّع الحب آفاق نظرهم ، أن القلب المحب
هو قلب البشرية النابض فى كل منا » (١١) هذا ما كتبه فيوريخ
الذى يرى أن الإيمان يعتبر الإنسان موضوعاً أو شيئاً أو وسيلة
فى حين أن الحب يعتبره ذاتاً وغاية فى ذاته (١٢) .

وقد أصبح اتجاه فيوريخ أكثر نظامية وتجريبية ومادية كما يتضح
فى كتاباته الأخيرة فى المستنجات ، أن فكرة الإنسان ككائن محب
لم تعد مصطلحاً ميتافيزيقياً بلالغاً فيه فقد أصبح اهتمام فيوريخ
الأساس الآن يذكر على الإنسان التجريبى المبادئ ، الذى يأكل
ويشرب ويشعر بالبرد والجوع ويسعى لارضاء رغباته والذى يتعاطف
مع أخيه الإنسان » (١٣) .

٢ - « الإرادة الواقعية » و « الإرادة العاقلة » :

بدأ فيوريخ هنا بداية نقدية ، وذلك بانتقاد الأخلاق اللاهوتية

التي تختفى تحت قناع الفلسفة ، اذ انه رفض اخلاق كانط غير التجريبية عن الارادة الخيرة » . وبالتالي ينبغي الوقوف امام وجهة النظر الكانطية فى الاخلاق وتحليلها وبيان ما يقابلها عند فيورباخ . وهو ما اطلقنا عليه (ال « يريد ») الارادة الواقعية ، اذا جاز التعبير . وقد عرض كانط مذهب الاخلاق فى كتابين من كتبه الرئيسية هما : دعائم ميتافيزيقا الاخلاق ١٧٨٥ ونقد العقل العملى ١٧٨٨ ، وهو يعرض « للارادة الخيرة » فى كتابه الاول (١٤) الذى يتناول فيه « مبدأ الواجب » فى الفصل الثانى ثم الحرية والواجبات العامة فى الفصل الثالث . والارادة الخيرة تأخذ فى مذهب كانط مكانه هامه فهى العمل بمقتضى الواجب لذاته ودون نظر الى نتائجه ، انها الشئ الوحيد الذى يمكن اعتباره خيرا دون قيد أو شرط فهى خير مطلق يتخطى الظروف والاجوال بل هى الشئ الوحيد الذى يعتبر خيرا فى ذاته بصرف النظر عن علاقته بغيره من الأشياء (١٥) فمن بين كل ما يمكن تصوره فى العالم ، بل بوجه عام خارج العالم ليس ثمة ما يمكن اعتباره خيرا دون تحفظ ان لم يكن الارادة الخيرة (١٦) .

ويعترض فيورباخ بان الارادة محدودة فى اطار زمان معين ، وفى الحقيقة ليس هناك ارادة « وان كان هناك من يملكون الارادة ، يقول : « ان الارادة ليست ساحرا او صانع معجزات ، كما انها ليست موهبة او فجرة تؤدى ما يريده الانسان فى أى زمان واى مكان ، وانما الارادة شأنها شأن الانسان بصفة عامة لانها ليست سوى الانسان صاحب الارادة ، الذى « يريد » كما انها مرتبطة بالزمان والمكان ، والارادة التى تتجاوز الأشياء نفسها حتى لو كانت هذه الأشياء متناقضة الى الفكر المجرد ، هى نفس الواقع ليست شيئا *ein unding* (١٧) . فما كان فى قدرة ارادتي بالأمس لم يعد ملكى اليوم والعكس صحيح . ينظر جاكوبى F. H. Jacobi وفقشته وهيجل الى ألانتشار « كمال » على حرية الارادة المجردة

القادرة على كل سوء بما فى ذلك تدمير نفسها والانتحار فى الواقع - كما يرى فيوريخ - ليس نتيجة للإرادة على الإطلاق وإنما نتيجة للضرورة السيئة . ان المنتحر لا يستطيع الاستمرار فى العيش فهو لم يأخذ شيئاً من الحياة ولكنه غير قادر على أن يستخلص أى شئ منها كما أنه لا يحتمل الحياة بطريقة ما ، ان وجوده مركب بحيث ان بعض المصاعب لا يمكن تجنبها ، واختياره طريق الموت أمر محدد وليس امراً حراً وهذا ما تستدل عليه من أن الانتحار الذى « لم يكن ليفعله العام الماضى يستطيع ان يفعله الآن » .

الإرادة مثل الانسان ، وذلك لأنها كائن محدد بالزمان والمكان وحتى فى اللغة فإن كلمة يريد محددة بالزمان والحال فقد تكون فى المضارع أو فى الماضى أو قد تكون فى جملة شرطية ... الخ ان الإرادة تبحث عن أشياء محددة لا يمكن وصفها الا بالجمع بينها وبين ما تبحث عنه ، ليس هناك إرادة حيث تتعارض الإرادات فى نفس الانسان . ان الانتحار لا يمكن أن يكون مبنياً على الإرادة الخالصة لأنه ليس هناك إرادة خالصة مستقلة لا تبحث عن سوء ، أى ان القانون الأخلاقى كتعبير عن الإرادة المحض أو عن العقل العلى الذى لا تمسه الرغبات ، هذا القانون ليس له مضمون ، كما أنه لا يمكن أن يتنحصر عنه قانون من ذاته . ومن هنا فإن جهود كائط لصياغة أخلاق مستقلة استقلالاً منطقياً عن الرغبة هى جهود خاطئة من الأساس لا يمكن ان ينتج عنها سوى بعض التجريدات الفارغة . فالقانون الأخلاقى لابد أن يبحث عن الرغبات ، وان يزود الانسان برغباته الحسية حتى يكون لمجرداته مضمون . ان مضمون الأخلاق كما يرى فيوريخ يمكن أن ينتج من الأهواء والأيجابية للانسان ، أى من الطبيعة الانسانية وليس من الإرادة المجردة .

ويتناول والف بارتون بيرى « النزعة الأمرية (القانونية) »

Pereceptualism ضمن المفاهيم الأخلاقية الباطلة ويقصد بهذه النزعة بالتحديد « القانون الأخلاقي الكانطى » وهو الموقف الذى بهتم بالشكل أكثر من المضمون وهو ذلك القانون الذى يثير احترامنا ويوجب طاعتنا ولا يتوقف على رغباتنا فى تحقيق نتائج ودية ، فالإنسان لا يكون فاضلا لانه يحاول اشباع رغباته أو تحقيق سعادته بل لانه يحاول ان يطيع قانونا عاما صالحا للبشرية جمعاء ولو يتعارض مع دوافعنا ورغباتنا (١٥) ويقترب موقف بىرى من فيورباخ فى عدة نقاط هى :

نقد الصورية (الشكلية) فى الأخلاق ، كلا منهما يعتمد على الدافعية أى على وجود مصدر للفعل الخلقى ، يسميه فيورباخ « الدافع » ويطلق عليه بىرى « الاهتمام » gntrest يقول فيورباخ : « ليس هناك دافع أو ارادة ولا يوجد حافظ على الإطلاع ، اذ لم يكن دافعا نحو السعادة ، ان الدافع نحو السعادة هو دافع الدوافع ، وحتى الدافع نحو المعرفة هو ايضا دافع نحو السعادة التى تشبع نفسها عن طريق الفهم ، كما هو الحال فى التطور الأخير للحضارة عندما أصبحت الرغبة فى المعرفة مستقلة تشبع نفسها عن طريق الفهم » (١٩) .

والارادة غرضية فكما يؤكد فيورباخ على الناحية « الدافعية » يؤكد أيضا على « الغرضية » فانا اريد « تعنى » انا اريد اكون سعيدا » وحيث لا يوجد الدافع نحو السعادة لا توجد ارادة ، وعلى ذلك يرفض فيورباخ « الادارة عند شويتهور تلك الادارة التى لا تريد شيئا » . ان الدافع نحو السعادة هو جوهر الإنسان ، هو الدافع الأول لكل من يحيا ، لكل من يبقى على قيد الحياة ، فالإنسان بالضرورة يسعى نحو السعادة » . واذا كان كانط قد ميز فى فلسفته بين نوعين من الأحكام : احدهما يتعلق بخيرية العمل وشريته ، والحكم على عمل بانه يؤدى الى السعادة أو التعمية ، فان هذا التمييز كما يرى فيورباخ ينتج فقط عندما نفكر فى علاقتنا ببعضنا البعض ، فلو اننا نفكر بأسلوب يتسم بالانانية egoism فانه يحكمنا

على عمل ما بانه خير يجب ان نضع فى الاعتبار المتاعب التى قد يسببها هذا العمل للآخرين أو السعادة التى قد يضيفها عليهم . كما اننا يجب ان نميز ذلك عن سعادتنا وعن متاعبنا التى قد تنجم عن هذا العمل وان هذا التمييز لا ينبعث عندما نفكر فى الآخرين أى فى الانسان بصفة عامة حيث لا نشعر بالفرق بين ما هو خير بالنسبة للآخرين وما يؤدى الى رفاهيتهم وسعادتهم .

ويوضح فيورباخ ذلك بقوله : « الأخلاق قد تكون معاكسة - فقط - لرغبتى فى « سعادتى » انا على حساب الآخرين ، فلو ان الناس لم يشعروا بالرضا وعدم الرضا فان الأخلاق ستفقد معناها حين لا يوجد فرق بين السعادة والتعاسة ، بين البكاء والضحك ، بين الخير والشر . فان الخير هنا هو تأكيد الدافع نحو السعادة وبالتالى ، فالصراع بين الواجب والرغبة فى السعادة ليس شيئا سوى الصراع بين الرغبات المتنافرة من أجل السعادة ، رغباتى انا ورغبات الآخرين ، أو رغبتى انا الآن ورغبتى على المدى الطويل » (٤٥) .

٤ - مبدأ شمولية السعادة أو المنفعة العامة .

وبين فيورباخ ان السعادة الشخصية الانانية ليست هدف الأخلاق وانما هى الأساس والغرض الأول (أى الدافع) . فمن لا يجعل لسعادته مكانا فى الأخلاق يفتح الباب لافتراضات عشوائية ، فابا لا اتعرف على الخير والشر ، وعلى الحياة والموت وعلى الحب والكراهية الا من خلال تجربتى مع الدافع للسعادة ، ومع هذا فان الأخلاق - هى شمولية السعادة - وكما بين فيورباخ فان السعادة هى تلك التى تتعرف على مضمونها من خلال الخبرة الشخصية باللذة والألم ، الرضا وعدم الرضا ، فالأخلاق تبدأ من « مبدأ الشمولية » الذى يعترف بسعادة الآخرين مع سعادة الفرد . فالأخلاق مشاركة فى العسا التى اتوكا عليها مع غيرى وهكذا فان القاعدة

الذهبية للملوك **The Golden Rule** تعطى لنا كلا من شكل الأخلاق ومضمونها . فليس ضد الأخلاقية فى شيء أن تبحث عن المتعة أو تأكل (كافيار) كل يوم اذا كان بإمكانك ذلك دون أن تهمل واجباتك تجاه الآخرين » (٢١) .

ومن هنا يصح القول ان فيوريباخ مثل عديد من الأخلاقيين المحدثين يوسع من نطاق الأخلاقية حتى يتحول من الانانية الى الغيرية . فليس من الأخلاقية ان تسلب الخير الذى تسمح به لنفسك وان تتعرف على دافعك للسعادة على انه هام وضرورى فى حين تتجاهل دوافع الآخرين ودون التعاطف مع مصائبهم ان الوقوف الى جانب الآخرين فى افراحهم والتعاطف مع التمساء وتخفيف الهم هو معنى الأخلاق . ويبين فيوريباخ انه ليس هناك مصدر للخير والشر سوى ذلك المصدر الذى تشتق منه واجباتنا تجاه انفسنا فالخير هو ما يتفق مع دوافع البشر للسعادة والشر هو ما يناقضه .

يتضح لنا مما سبق ان فيوريباخ يعالج الأخلاق على أساس الدوافع النفسية الكافية للفرد « فالدافع للسعادة كامن فى الانسان لذا يجب ان يكون أساس جميع الاخلاقيات ، الا ان هذا الدافع - كما بين انجلز فى فى الفصل الذى عقده للأخلاق عند فيوريباخ - يخضع لتعديل مزدوج . فهناك اولاً : فهناك اولاً العواقب الطبيعية لافعالنا ، اذ الافراط المعتاد يعقبه المرض وهناك ثانياً نتائج الاجتماعية ، فاذا لم تحترم نفس الدافع لدى الغير فان الآخرين يدافعون عن انفسهم وبذا يتدخلون فى الدافع الذى يحبلنا على السعى وراء سعادتنا .

ومن هنا يتضح ان الفردية الخالصة لا تكتمل الا بالتفكير فى الآخرين وان السعادة تفتقر السباح للآخرين بالسعادة ، كى لا يتدخلون فى سعادتنا ولكى نشبع دافعنا نحو السعادة يجب ان نكون فى مركز يسمح

لنا ان نقدر العواقب المترتبة على افعالنا . وان نسمح لتأخيرين بنفس الحق فى السعادة وبدرجة مساوية لما نسمح به لأنفسنا . وعلى ذلك فان ضبط النفس لمقتضيات العقل فيما يختص بنا والحب فى علاقتنا بالغير هما القانونان الأساسيان للأخلاق عند فيوريخ ومنهما نستمد كل القوانين الأخرى

ويفترض انجلز الذى يرى ان فيوريخ لم يحاول مطلقا ان يخرج من التجريد - الذى يكن له كراهية قاتلة - الى عالم الحقيقة الحسية ، انه شديد التعلق بالطبيعة الانسانية التى تظل عنده مجرد الفاظ وهو عاجز عن ان يحدثنا عن الطبيعة الحقيقية والناس الحقيقيين ، يقول انجلز : « انه لا يمكن ارضاء الدافع نحو السعادة عند الفرد الا فى حالات نادرة جدا لا يمكن ان تكون ابدا لمنفعته او لمنفعة الآخرين اذ هو لم يعن الا بشخصه فقط بل ان ذلك الدافع يتطلب - على العكس - علاقات مع العالم الخارجى ، أى يتابع لارضاء حاجاته : غذاء ، فرد من الجنس الآخر كتب ، محادثات ، مناقشات ونشاط وكل الأشياء التى يستخدمها . فاما ان يفترض فيوريخ ، كما يرى انجلز ان هذه الأشياء معطاة بكل بنىاطة لكل انسان او لتصبح أخلاقه ليست سوى نصائح فارغة لا يمكن تطبيقها وبالتالي لا تساوى شيئا بالنسبة لمن تنقصهم هذه الأشياء (٢٢) . »

والعجب ان كتابات فيوريخ تتخذ نفس موقف انجلز وتفرض ما يرفضه ، وفيها الرد على انتقاداته حيث يقول فيوريخ : « يختلف تفكير الانسان فى الكوخ عنه فى العصر » ، « الانسان هو ما ياكل » ، « اذا لم يكن فى جسمك اية مادة غذائية وكنت جانعا فلن يكون فى رأسك وروحك وقلبك مادة للأخلاق » (٢٣) . ورغم ان انجلز يورد هذه القضايا فهو مع ذلك يرى انها ظلت متناثرة لأن فيوريخ لم يحقق منها شيئا - ونقدنا انجلز هذا معتمد على قول ستارك : « ان السياسة بالنسبة لفيوريخ حاجز لا يمكن اختراقه كما ان علم الاجتماع كان ارضا لم يعرفها أو تطورها قدمه » .

واذا عدنا الى اكمال بيان ما نحن لعددده ، وهو البدء بالسعادة للوصول الى سعادة الآخرين قاننا نجد فيوريخ يقترّب من مذهب المنفعة العامة *utilitarianism* فالذين يبحثون عن اللذة النفسية لحب الذات كاساس للأخلاق يقصّون أنفسهم فى مشاكل عديدة . فهم يبدؤن باللذة الانانية ، ويلهت كل منهم وراء متعته وسعادته ، الا ان الأمر ينتهى بهم الى الى متعة «لذة» اخلاقية شاملة *Universal moralistic hedonism* أى مذهب المنفعة العامة . اذ يتعين على كل منهم ان يبحث عن سعادة الكل باعتبار ان سعادة الكل هى سعادته ولا يستطيع توضيح مصدر قلقه ، أو سعادته امام سعادة الآخرين ولا تتضح لغته الاخلاقية إلا من خلال مفهوم اللذة الانانية التى - تحولت فى الحقيقة الى بحث عن السعادة الشاملة . فمن رايه - وهذا هو نفس موقف بيرى - ان الصراع بين الواجب والرغبة هو اساس الحياة الخلقية وهو البداية الحقيقية للأخلاق (٢٤) .

ومن ثم يصدق قول *Ludvig von Ullsen* الذى يرى ان كتابات فيوريخ افضل رد على مهاجمى مذاهب اللذة والسعادة والمنفعة يقول : « ليست بنا حاجة هنا الى ان ندحض من جديد الحجج التى ثم توجيهها على مدى اكثر من ألفى عام ضد مبادئ النفعية واللذة وفلسفة السعادة ، لأن عرض السمة الكلية والذاتية لهذه المناهج قد اوضحها فيوريخ (٢٥) » .

ان فيوريخ - كما بينا - يبدأ من الطبيعة الانسانية . فالأخلاق ليست مجموعة لاهوتية من الحقوق والواجبات وانما أسلوب حياة فطرى . انها ليست سوى طبيعة الانسان الحقيقية الكاملة التى تتسم بالصحة بيننا الخطا والحرمان ليس سوى تشويه وشذوذ ونقص للطبيعة الانسانية . فالانسان الذى يتسم بالأخلاق لا يرجع اتصافه بذلك الى أنه يشعر بالواجب نحو ما يفعله والى انه يريد ان يكون كذلك بل لأنه يقتصر تصرفا اخلاقيا بطبيعته . ومن هنا كان السؤال : كيف يمكن للشكل الشامل للأخلاق ، والمبدأ الخير : أو القلق من أجل سعادة الآخرين ان ينبع من الطبيعة

الانسانية ، من الدافع الفردى نحو السعادة ، هنا يرجع فيوريخ الى *Tuism* والى تصميمه على « الانا والانت » كجزء أساسى من الطبيعة البشرية فلو أن الانا والانت لم يكونا جزءا من الطبيعة البشرية فلن يكون هنا اخلاق . فالأخلاق لا تتبع من مجرد الانا ، أو من العقل المنفصل عن الحواس ، كما أنه يتعين وجود رجل وامرأة كدليل على ظهور الانسان على الأرض فانه يلزم وجود كائنين لظهور الأخلاق فالأخلاق كشكل فردى منعزل ضرب من الخيال فحيث لا يوجد الانت والانا ولا يوجد شخص ثالث فليس هناك حديث عن الأخلاق » (٢٦) .

كيف يتحول الانسان عن الدافع الثانى للسعادة الى الاعتراف بالواجبات تجاه الآخرين ؟ يرى فيوريخ أن الطبيعة قد حلت هذه المشكلة وذلك بان خلقت دافعا مشتركا للسعادة دافعا لا يمكن للانسان ان يشبعه بنفسه ولكنه يشترك فى اشباعه مع الآخرين ، حتى لو كان هؤلاء الآخرون من داخل اطار الأسرة ، ان الطفل الصغير يأخذ من الحياة عناصر الأخلاق والشعور بالانتماء الى البشر ، فهو يتعلم كيف يحد من رغبته نحو السعادة ، وهو ان لم يتعلم بطريقة فطرية لا شعورية فان ضربات اخواته سوف تعلمه ان يفعل ذلك عن وعى . ويقارن كليهما الأخلاق عند هيوم وفيوريخ - حيث تزدهر ازدهارا طبيعيا عند كليهما - على أساس بحث الانسان عن السعادة . وتجنب الألم والتعاطف والمشاركة فى الآلام التى تدعم من خلال الاحتياج العاطفى للانسان والاتصال بالآخرين والحساسية لآلامهم وهكذا فان أساس الحياة هو أيضا أساس الأخلاق (٢٧) . فالفضيلة هى ان سعادة الانسان مرتبطة بسعادة الآخرين وهى على استعداد للتضحية بنفسها - (سعادة الفرد) وذلك فقط حينما تكون امرا ملزما وحينما يكون من الضرورى ضمان الفاعل بان هذه السعادة الكلية تفوق سعادته الخاصة » (٢٨) .

ويوضح فيوريخ ان (كل ما يعارض السعادة) يحتاجه الانسان

لأنه فى نفس الوقت يرتبط بالحياة ويمثل عقبة فى طريق الفضيلة ويعارضها وهذا هو موقف الفيلسوف الفرنسى مين دى بيران فالارادة غير قادرة على أى شئ دون المساعدة المادية . ويضيف فيورباخ : ان الأخلاق لا تستطيع ان تفعل شيئاً دون القوة الجسدية ويركز على تحمسه للمادية الطبية . « لقد كان ديكارت على حق عندما تعرف على اعتماد العقل على الجسم كما يرى فيورباخ ، واعتقد الوسيلة لجعل الانسان أكثر حكمة وأكثر مهارة موجودة فقط فى مجال الطب (٢٩) ان خلق الانسان من الشر ليس من صنع الارادة وإنما هو من صنع معرفة الانسان بوسائل العلاج الطبيعية والمادية المحسوسة واستخدامه لها .

ان الانثربولوجى الذى يحلل الأسس الطبيعية للأخلاق يحول القواعد المفروضة الى اخلاقيات إختيارية ، ان الفروض المشددة يكون لها تأثير كبير عندما ننظر إليها من وجهة نظر الفلسفة المجردة ولكنها من وجهة نظر الطبيعة تعد رغبة متواضعة للغاية . ويرى فيورباخ - متفقاً فى ذلك ومباشراً بكلير من الاتجاهات الأخلاقية المعاصرة - ان الأحكام الأخلاقية مجرد رغبات 'Wishes' . . ان منع السرقة يعبر عن رغبة فى مخوها من المجتمع وذلك بان يكون هناك عقاب لها وهى رغبة توضع فى صيغة الأمر . وكون هذه الرغبة أمراً لا يعنى الا وجود شئ مرغوب فيه « (٣٠) .

ويوضح رايل J. Ryle فى بحثه المشهور عن السعادة Pleasure ان السعادة ليست أمراً يحدث على فترات منتظمة بالطريقة التى يحدث بها وميض النور أو الألم ، ومن ثم فان فعل شئ (س) والمتبع بـ (س) ليست أموراً مختلفة أو مميزة بالمعنى الذى يكون فيه الضوء والرعد حدثين مختلفين متميزين بعضهما عن الآخر ، اعتقد ان فيورباخ قد فهم هذه النقطة فبالرغم انه قد تحدث بغير جدية عن الارادة (الدافع) نحو السعادة ، الا ان من الواضح أنه لا يعتبر البحث عن السعادة متميزاً عن البحث عن أشياء بعينها تهدف إليها الدوافع ، ان فيورباخ يعتقد ان الانسان له بعض الاحتياجات ، وان اشباع هذه الاحتياجات

هو السعادة ، وعدم اشباعها هو اليأس والشر . وهكذا فان الدافع للسعادة هو ببساطة الدافع لاشباع هذه الاحتياجات . وقد كتب فيوريباخ يقول : « ان الارادة هي ارادة السعادة ، وان الدافع للسعادة هو الدافع الاصلى والاساسى لكل الحياة والحب الموجودين او اللذين يرغبان فى الوجود » (٣١) .

ومن هنا تأكيد كولييه O. Kulpie فى الفصل ٢٨ من كتابه على قول فيوريباخ : « ان الحافز الى طلب السعادة هو القوة التى تصدر عنها جميع افعالنا بما فى ذلك الأفعال الخلقية » (٣٢) والانسان له رغبات عديدة ، ونحن غالبا ما نتغافل عن ان الدافع للسعادة امر ذاتى ولا يمكن ان يفصل السعادة عن الذات الفردية . وهو لا يميز هنا حالة السعادة وما يسببها ، وهو لا يولى اهتماما بالفكرة التى تدفع بالهدف يقول أيضا ان الدوافع تهدف الى هذه الموضوعات التى تعطى الانسان السعادة ومن ثم فان الحصول على الهدف والرضا يختلطان ويكونان مفهوما واحدا ، ان الدافع الذى ليس على هذه الحالة هو دافع ضعيف . وفيوريباخ يرى ان السعادة تتألف من كل شيء تتكون منه الحياة ذلك لأن الحياة بطبيعتها ليست سيقة ، والسعادة مع الحياة يكونان شيئا واحدا أصلا ، ومن هنا فان كل الدوافع الصحية دوافع للسعادة . ان كل أعضاء وأجزاء الحياة الضرورية هي أعضاء السعادة (٣٣) .

وعلى الرغم من ذلك فان معظم الناس يجدون سعادتهم بطرق مختلفة فالانسان يدافعه نحو السعادة كائن طبيعى مثل جسده وروحه وعقله وقلبه الذين تكونهم الطبيعة وتحدد لهم سعادته وتتحدد ان البطل له سعادته والجبان له سعادته والاثني يجدونها وحتى داخل داخل للأشخاص الواحد فان قيمة الأشياء ليست ثابتة وانما تعلق وتنخفض مثل البارومتر - كشكل اساسى للسعادة . فالسعادة ترتبط باهتمام ومصالح interests ومشاعر الأشخاص واحتياجاتهم كما يقول بيري

بل أن فيوريباخ يرى أن الأحوال الثقافية والتقدم الحضارى ينجم عنه دوافع جديدة وأشباع جديدة ، أن أى نغرة فى جسم الانسان تتعرض لتأثير الهواء والضوء من خلال الثقافة هى مصدر جديد الفضيلة والسعادة (٣٤) ومن هنا يصدق القول « أن الاحتياجات الأساسية تبدو لفيوريباخ أمرا شموليا واضحا كما يبدو له أن هناك نظاما مرتبا للأشباع حتى أن بعضها كان يرتبط بدوافع سامية ودائمة بينما يرتبط البعض الآخر بدوافع دنيا مؤقتة » (٣٥) .

ثانيا : السياسة :

١ - من الأخلاق الى السياسة .

أصبحنا الآن فى موقع يمكننا من رؤية الطريقة التى حاول بها فيوريباخ أن ينظم مفهومه للأخلاق Ethics فاللذة السيكولوجية هى أساس كل اللذات وكل فعل هو نتيجة لدوافع تهدف الى الاشباع وتتحدد من جانب هذه الدوافع كذلك يتحدد العمل غير الأخلاقى من خلال الدوافع شأنه شأن العمل الأخلاقى ، كما أن الألم الذى يجلبه الانسان لنفسه يشبه البحث عن اللذات ، ألا أن الأخلاق كعلم لها مبادئ وقوانين كما أن لها مفهوما للانسان ومفهوما للسلوك الانسانى شأن علم الطب الذى يحوى مفهوما للصحة ومفهوما للجسد . ومثل هذه المبادئ وضعية اذا أنها تنشأ فى الأخلاق من المعطيات المشهجة عن الانسان ، ومن المفاهيم القائمة على أسس متشعبة لها هو عادى ثم المنطقى ان تكون هذه المعلومات دقيقة ومتجانسة .

ويبدو أن فيوريباخ يحاول فى مفهوم الحب والتعاطف ان يزيد من نظام التعاون الطبيعى التلقائى والتفاهم وذلك باعتبارهما أمرا أساسيا من الناحية الأخلاقية ، فهو يعتقد أن فى الحب يختفى الصراع بين

الأفراد ورغباتهم ، وفى الحب أيضا يتوحد كيانى وكيانك فى كيان واحد .
الان هناك توتر بين اللغة الانسانية (الدوافع الفردية) وبين اللذة
الشاملة وهى الخير والاهتمام بسعادة الآخرين وان هذا التوتر ينتهى
فى اخلاق فيورباخ . وهو نفس ما نجد لدى بيرى فى مفهوم « السعادة
التوافقية » التى نصل اليها عبر التعاون والحب . فكلوا اتفق الجميع
على حل الصراعات فى تعاون فان الناتج هو الخير الاقصى . . .

ويشير الجزء الاكبر من عمل فيورباخ الى اهتمامه بجعل السعادة
الفردية امرا ثانويا بالنسبة للمصالح العام ، اما العلاقة بالآخرين فلا يمكن
ان يكون الانسان فيها ماديا بصفة كاملة . وشعار فيورباخ الذى يوصى
به الانسان لمكى يكون اخلاقيا . هو ان يكون لها قدرة على التحمل .
وفيورباخ - كما وضحنا - يرى ان اهتمام انسان بالآخرين اهتمام تلقائى
ينبع من طبيعة الفرد ويعتقد ان مثل هذا الاهتمام يعتبر امرا تلقائيا
اكثر فاكثرا كلما تحرر الانسان من الحاجة والظلم متجها الى السعادة
والعدل ، ان العدل امر متبادل وهو بذلك عكس الانانية او السعادة
الفردية التى كانت تميز العالم القديم (٣٦)

ونظر لان فيورباخ يسعى الى ربط الانسان المادى ودوافعه
ومتطلباته فى علاقة مع اخلاق التعاون الطبيعى فانه يتناول الاخلاق
بطريقة ميسائية . يقول كامنكا : « ان معظم ما يقوله فيورباخ يفهم على
انه برنامج سياسى وتعبير صلب البنيان للاخلاق الفردية المرتبطة بالمسئولية
الاجتماعية والترابط الاجتماعى الذى اصبح يشكل اسبابا للفكر الديمقراطى
الاشتراكى . ان التوازى بين وجهة نظر فيورباخ عن الاخلاق والوجهة
الديمقراطية الاشتراكية للمجتمع ، امر مثير للغاية فهو يستخدم مفهوم
السعادة happiness بنفس الطريقة التى يستخدم بها لفظ الرفاهية
Welfare وذلك لخلق هدفا اخلاقيا اشتراكيا يوجه المسيرة الانسانية
الاشتراكية دون ان ينكر او يحو صراع المصالح والاهتمامات داخل اطار

هذه الصراعات . ان دوافع فيوريانخ المتنوعة المتغيرة هي المصالح المتنازعة التي تعترف بها النظرية الديمقراطية ومقتضاها ان لكل انسان الحق في الحصول على مزيد من الرضا وعلى كم اكبر من السعادة « (٣٧) .

ومن هنا يحق القول ان الحب والعطف يلعبان في اخلاق فيوريانخ نفس الدور الذي يلعبه الاعتماد المتبادل Interdependence بين الفرد والمجتمع في النظرية الاشتراكية الديمقراطية . وفيوريانخ . مثل الاشتراكي الديمقراطي يميل الى التفكير والقول بان مثل هذه الصراعات تصبح مدمرة عندما لا تشبع الحاجات الأولية الهامة : كلما ارتفع مستوى الاشباعات ارتفع بالتالى المستوى العام للحياة وقل عمق وخطورة الصراعات بين الفرد والمجموعات الاشتراكية وقلت حاجة الفرد الى اشباع ذاته على حساب الآخرين فالنزعة الانثربولوجية عند فيوريانخ تحل طابعها ديمقراطيا « (٣٨) .

وبعد هذا العرض فلسنا في حاجة الى تقديم رد على الانتقادات التي قدمت الى فيوريانخ ومؤداها ان الاراء الاخلاقية تشكل الجزء الاقل معالجة واصالة في فلسفة فيوريانخ ، الذى يستعيز عن القوى الغيبية المحركة للتاريخ بالمشاعر والرغبات الانسانية اى باشياء واقعية فعلا ولكنها غير مادية . وهو النقد الذى وجهه انجلز أولا ثم تبعه اوجست كورنو واثار اليه روبرت تكر ، ولوفيفر الذى يقول : « ان فيوريانخ يقدم نفسه كرجل المشاركة الجماعية ، لكن اى دلالة عملية تمتلكها هذه الصيغة ، ان كل ما نراه عنده هو علاقات تلقائية عاطفية فهو لا يستوعب ابدا العالم الاجتماعى بوصفه النشاط الكلى الحى للأفراد الذين يكونونه ، وهو يضيف طابعاً مثالياً على الحب والصدقة كما لو كان الوضع الأفضل لهما ان يكونا دينين ويضعهما خارج الواقعى وداخل المثالى » (٣٩) . وهذه هي نفس الاتهامات التى توجه اليه فى مجال السياسة والمجتمع . فلنتوقف عند اسهام فيوريانخ فى هذا المجال حتى

يظهر لنا مدى صحة - أو عدم صحة هذا الاتهام - وهذا موضوع
الفقرة القادمة .

٢ - الدين والسياسة :

حين نصل الى الحديث عن « الدين والسياسة » فأتينا نصل الى
غاية فلسفة فيورباخ ونكون في قلب افكاره ومخورها الذي يهين عليها
وهدفها الذي تقصد اليه ويبدأها الذي يوجهها منذ البداية . فقله اتجهنا
منذ البداية في تحليلنا لفلسفة فيورباخ متابعين افكاره متجهين نحو
هدفها الاساسى وهو الانسان الذى يتحقق من خلال انسنة
الطبيعة وتحويل الدين الى سياسة . وهى وجهة نأدرا ما اتجه اليها
الباحثون فى فلسفة فيورباخ ، وان كان اشار اليها « مالفن كرينو » فى
دراسته عن جوهر الايمان لدى مارتن لوتر وكتابات فيورباخ جميعها كانت
حول ماهية الدين أو حول نقد الفلسفة التأملية التى كانت شكلا عقلانيا
للدن ، والدين هنا بمثابة فلسفة المستقبل ، وهدف فيورباخ ليس العقائد
والطقوس والقواعد الحرفية الصارمة بل هو الدين الانسانى . فما
المقصود بالدين الانسانى ؟

لا نأص هنا من استخدام عبارة بليت من تكرار استخدامها على
ضروب شتى وهى ان « الانسان - عنده - حيوان متدين » . لكن يجب
توضيح هذه العبارة بحيث لا تتخذ منحى بيولوجيا أو سبولوجيا ،
فالحيوان هنا بمعنى الكائن الحى الذى يصل الى اقصى درجات الوعى
بالذات ، فالدين هو وعى الذات بنفسها وعلى هذا فالدين لا يضاف الى
الانسان مثلاً تضاف اليه آية صفة أخرى ولكنه هو الذى يحدد الانسان
نفسه . الحقيقة ان الدين لا ينفصل عن الانسان بل هو قوام حياته بالنسبة
لفلسفة فيورباخ ان هدف فلسفة فيورباخ النهائى تحويل الدين الى سياسة
والانسان (الانا والانت) اى المجتمع هو اساس هذا التحويل عنده .

« ان الانسان هو جوهر الفيلولوجى • والدولة هى جملة الجوهر الانسانى المتحقق والمعلن فصفات الانسان وقدراته تتحقق فى حالات خاصة (الدُول) ، لكى تعاد من جديد وتتماثل فى شخص رئيس الدولة الذى يجب ان يمثل بلا تمييز كل الدولة ، فالدولة كلها تتساوى امامه لانه ممثل الانسان الكلى (٤٥) •

يبين فيوريخ موقفه فى ثالث « محاضرات فى ماهية الدين » قائلا : « ان السبب الرئيسى فى اهتمامى بالدين هو انه كان دائما أساس الحياة البشرية أساس علم على الاخلاق والسياسة » (٤١) اى انه كان يريد اظهار ان الكائن الذى يضعه الانسان متميزا عنه وفوقه فى الدين واللاهوت ليس سوى جوهره الخاص وغرضه اظهار ذلك حتى يستطيع الانسان الذى يحكمه جوهره الخاص دون وعى منه ان يعى ذلك فى المستقبل ، يعى ان جوهره البشرى هو القانون والارضية المحددة والهدف والمقاس لحياته الاخلاقية والسياسية يقول : « الدين مفهوما باصلاحات الانسان سوف يحدد قدر الجنس البشرى » (٤٢) :

وتتخذ اهتمامات فيوريخ الدينية طابعا سياسيا فهو يرى انه هناك شخصا محايدا سياسيا ، فإى فرد سواء عن وعى أو غير وعى سيكون مشايخا لحزب ما ، حتى لو لم يكن من بين اعضائه ، وقد اكد فى أولى محاضرات فى ماهية الدين ضرورة الاهتمام بالسياسة « التى تحتوى الآن على كل الاهتمامات الأخرى فمن واجبنا كالمسان ان ننسى كل شئ من أجل الشؤون السياسية » حتى يصل الى ان « الدين موضوع هذه المحاضرات وثيق الصلة بالسياسة ... فالاهتمام المسيطر علينا اليوم ليس اهتماما نظريا لكنه اهتمام بالشؤون السياسية العملية » ، فنحن نود ان تشارك بصورة مباشرة وفعالة فى السياسة ... لقد شغلنا انفسنا وانهمكنا طويلا بالكلام والكتابة • والآن نطلب من الكلمة ان تصبح جسدا ومن الروح ان تصبح

مادة . « لقد سلطنا المثالية السياسية مثما سلطنا المثالية الفلسفية وعزمتنا على أن نصبح ماديين سياسيين » .

ويتضح هذا الموقف فى « ضرورة اصلاح الفلسفة » حيث تتميز العصور التاريخية للجنس البشرى بالتغيرات الدينية . ومن هنا فالنقى النظرى للمسيحية بات أمرا وشيكا لانها نقيت عمليا فقد جردوا المسيحية من كل قوتها المعارضة ذلك لأنها ربطت نفسها بقوة تحريم الدافع الأساسى للجنس البشرى ، الا وهو الحرية والمسياسية (٤٣) لقد حلت السياسة محل الدين ومن هنا يجب ان نصبح متدينين مرة أخرى اذا ما كانت السياسة هى ديننا . ان ما تمثله المعرفة لوعى الانسان المفكر تمثله الغريزة لوعى الانسان العلى ، لكن الغريزة العملية للجنس البشرى هى غريزة سياسية أى انها غريزة نحو مشاركة فعالة فى شئون الدولة ، هى غريزة تتطلب الغاء التسلسل السياسى ، أى تتطلب الغاء الكاثوليكية السياسية . يقول لوفيت Loweth ان فيورباخ لن يتخطى عن هذا الايمان الراسخ فى عقله والذى اقنعه انه لم ينح الوقت بعد ولم يجد المكان بعد لادراك نظرة العالم السياسية ، لقد حطمت « حركة الاصلاح » المذهب الكاثولى المتدين ، لكن الكاثوليكية السياسية حلت محل الكاثوليكية الدينية « (٤٤) ومن هنا فان ما حققته حركة الاصلاح فى مجال الدين فقط يجب ان ننزع اليه فى المجال السياسى ، الا وهو تحويل النظام السياسى الى نظام جمهورى ديمقراطى .

يقول فيورباخ فى « ضرورة اصلاح الفلسفة » : « البابا رئيس الكنيسة انسان صالح مثلى ، والملك انسان صالح مثلى ، ولهذا لا يستطيع أن يفعل ما يحلوه ، فهو ليس اعلى من الدولة او المجتمع ، والبروتستانتى جمهورى متدين ، ولهذا السبب فان البروتستانتية تقود طبيعيا الى الجمهورية السياسية حالما تعرض دون قناعها الدينى » (٤٥) ومن هنا تصدق عبارة ماركس وتؤكد ما يسعى اليه فيورباخ من ان نقد الدين

يتحول الى نقد القانون ونقد اللاهوت يتحول الى نقد علم
السياسة « (٤٦) .

ان نفى المسيحية كان أمرا مؤكدا بالنسبة لفيوريباخ ، كما كان
مؤكدا بالنسبة الى نيتشه ، فالدين يتعارض مع الحياة الحديثة بأسرها
والمسيحية تلقى رفضا حتى من جانب هؤلاء الذين ما زالوا يعترفون
بهذه فهي موضع انكار من جانب الحياة والعلم والفن والصناعة ، ذلك
لان الانسان أصبح يستغل ويتحكم فيها هو انساني مما نتج عنه ان
تجردت المسيحية من كل القوى والاسلحة التي يكن ان تدافع عن
نفسها « (٤٧) وقد أدرك فيوريباخ هذا التناقض بنفس الطريقة التي
أدركه بها كيركجورد ، لكن الأخير استخلص نتيجة معاكسة تماما او ان
كانت تشترك مع نتيجة فيوريباخ في منطقيتها ومقتضاها ان العلم ، والعلم
الطبيعي خاصة لا يرتبط بالموقف الديني . لقد اتفق الاثنان على الاعتراف
بان التناقض بين المسيحية والمصالح العلمية والسياسية والاجتماعية واسع
الهوة . ويشير لوفيت Löwith الى ان هجوم فيوريباخ على العالم
المسيحي اقل حدة من هجوم نيتشه وكيركجورد « (٤٨) ويتحدث
ماركيوز عن كل من مادية فيوريباخ ووجودية كيركجورد « باعتبارهما
ينطويان على سمات متعددة لنظرية اجتماعية عميقة الجذور « (٤٩) .

ويتكشف لنا كيركجورد من خلال يومياته الخاصة دراسا متعمقا لكتابات
فيوريباخ ضد هيجل والمسيحية ، مستشهدا بالحكمة القائلة ان على
المرء ان ينتصح من عدوه فيعترف بما في نقد فيوريباخ من قوة حيث انه
يثبت الاختلاف الاساسي بين تعاليم المسيحية الارثوذكسية وبين صورة
المسيحية كما نشرها اتباع هيجل من اللاهوتيين ولكنه يلاحظ ان فيوريباخ
نفسه قد اخفق في تقدير الدلالة الحقيقية لهذا التضاد ، وهو ان
المذهب الهيجلي لا يشتمل اشتغالا حقيقيا على حقيقة الله وحقيقة

المسيحية وأنه لا يرد إليهما بطريقة ديالكتيكية . وبدلا من أن يدافع كيركجورد عن الاله وعن المسيحية على أساس النظرية المثالية فى الروح المطلقة يسلك سبيلا جديدا تمام الجدة بأن يضعهما فى تضاد مع النزعة الاطلاقية Absolutism على أساس نظرة الى الوجود الدينى ، والنتيجة التى يتمخض رفضه لاستيعاب الاله فى الروح المطلق هى تقويضه لاحتجاج فيورباخ بالنزعة الانسانية المضادة للالوهية . وهكذا يكون المفكر الدنماركى - فيما يقول كولنيز - ارضا صا بأن الالحاد يستند الى مقدمه لا مسبل الى الدفاع عنها وهى ان الاله والمطلق الهيجلى شئ واحد . ونظرية كيركجورد عن اشكال الوجود تتحرك فيها وراء الصدام بين الشكلين الهيجلى والطبيعى للنزعة الأخلاقية متجهة الى نظرة وجودية لا تخلط الانسان الموجود او الاله الأبدى بأية مصادر اطلاقية « (٥٠) » .

وبينما يضع فيورباخ المشكلة الرئيسية على انها انقاذ الواقع الانسانى من الاله او الروح المطلق يستخدم كيركجورد كل مواد (امكانيات) الوصف المحسوس لاعادة صياغة تلك المشكلة على انها استعادة الله والانسان على حد سواء من مذاهب المطلق . (٥١) وهو يعترف بأن هذا المذهب الأخير كان تصورا لا انسانيا ، ويتناقض بعمق مع الاله الشخصى الخلاق بقدر ما يتنافر مع الموجود الانسانى . واغتراب الانسان لا يتأتى - مثلما يرى فيورباخ من الاعتراف بالاله بل من الخلط بين الله والروح المطلق ثم محاولة المواءمة بين الوجود الانسانى والروح المطلق بوصفهما كلا دياليتيكيا . ولهذا فان استعادة الانسان لطريقة وجوده الحقيقية لا تتحقق من خلال المنهج الفيورباخى باضفاء كل خصائص المطلق عليه بصورة معكوسة ، ولا يتم التقلب على الاغتراب الانسانى الا بالقيام بحركة « مزدوجة » تتألف من استرداد الموجود الشخصى المتناهى ومن الاعتراف بالوجود الفعلى الشخصى اللامتناهى لله بالغائنا للفكر الخالص بوصفه التفسير المنهجى للانسان تتحرر فى الوقت نفسه من اعتباره

تفسيرا لوجود الله الأبدى . ومن خلال هذا التوضيح المزدوج وحده
نجبر أنفسنا من ريقة المطلق المثالى ومن نتائجه اللانسانية « (٥٢) » .

وعلى العكس من ذلك فقد بدأ فيورباخ بالحقيقة التى لم يعترف
بها كيركجورد الا وهى أن المضمون الانسانى للدين لا يمكن المحافظة
عليه فى العصر الحاضر الا بالتخلّى عن القلب الدينى الأخرى .
فتحقيق الدين يقتضى نفيه ، ولابد أن يتحول اللاهوت الى انثربولوجيا ،
ولن تبدأ السعادة الأبدية الا بتحصيل ملكة السماء الى جمهورية
الأرض « (٥٣) » وهذا ما حدده برنامج فيورباخ وأشار إليه وسار
عليه تلاميذه .

ان الحديث عن « الأخلاق والسياسة » - فى الفصل الحالى -
والذى يتوج بحثنا ، من أهم موضوعات الفلسفة الفيورباخية ، أو
الانثربولوجيا الذى يعد محورها الانسان ، الانسان الذى يمثل فى آن
واحد نقطة القوة والضعف فى فلسفة فيورباخ ، بعبارة أخرى أهم
مواضع التأثير على الفلاسفة الذين تتلمذوا عليه مباشرة أو تأثروا بفلسفته
من جهة ، وأيضا يعد اضعف النقاط التى تعرضت لشتى ضروب النقد
التي وجهها اليه اليسار الهيجلى من جهة ، والماركسية من جهة ثانية .
ونظرا لما يمكن أن تلقى مناقشة هذا الموضوع سواء بعرض التأثيرات
أو الانتقادات - من أضواء على فلسفة فيورباخ - فإننا سنشير اليها
بإيجاز لما يمكن أن تقدمه من توضيح لموضوعنا .

لقد كان تأثير فيورباخ قويا على كثير من الفلاسفة ، فبالإضافة
الى تلاميذه والكثير من المعجبين بفلسفته . نجد أيضا الفلاسفة والمفكرين
الديمقراطيين الروس ، فالكثير من الشخصيات الهامة فى تاريخ الفلسفة
الروسية قد مروا من هنا وتأثروا بقناة النار مثل : هرزن Harzen
(١٨١٢ - ١٨٧٠) الذى كان شاكيا انسانيا تحول من الهيجلية الى

فيورباخ (٥٤) • وبلينسكى Belinsky (١٨١١ - ١٨٤٨) مؤسس النقد الديمقراطي ، كان تأثير فيورباخ عليه اكبر (٥٥) • فقد ترمد لحساب الشخصية الانسانية الحية وقد تحول هذا التمرد الى صراع فى سبيل بناء اشتراكى للمجتمع ففى عام ١٨٤٤/٤٣ قام صديق له يدعى (اوجاريف) بترجمة جوهر المسيحية الى الروسية وأعجب به للغاية وقد اقتنع بلينسكى فى نهاية حياته - بتأثير فيورباخ - المادية الانثربولوجية « (٥٦) اما ستانكينفيتش فقد انشأ حلقة دراسية فى موسكو ضمنت بلينسكى وباكونين دُعيت الى التنوير والانسانية وقد اجتذبت فلسفة فيورباخ اهتمام ستانكينفيتش الذى اعتبره أهم من شلخ ، وبين الجدير بالذكر ان انصار بلينسكى وجيرتسين واعضاء حلقة بنزاشفسكى قد لعبوا دورا كبيرا فى تطوير - الفكر الاجتماعى والسياسى فى روسيا •

اما نيقنولاى تشيرنيشفسكى Chernyshevsky (١٨٢٨ - ١٨٨٩) قائد حركة الديمقراطية الروسية وملهمها الفكرى فى العقدين السادس والسابع من القرن التاسع عشر - والذى تكونت أراؤه وتصوراتهِ عن العالم تحت تأثير فيورباخ خاصة كتاب « جوهر المسيحية » الذى قرأه عام ١٨٤٦ (٥٧) فقد كان هو ودوبروليوف من أتباع فيورباخ المتحمسين لفلمفته بحثا معا عن سبيل التغير ونقبا عن الاتجاهات التى يمكن ان تدفع التغير ، لقد كانا يصبيان دائما الى حرية البشر الكاملة فى تطوير ملكاتهم فى كل اتجاه ومن هنا فقد كانا تلميذين مخلصين لفيورباخ الذى يقول : ان مثلنا الأعلى لا ينبغي ان يكون مخلوقا مجردا استصلت قدراته وانما ينبغي ان يكون الانسان الكامل الحقيقى المتعدد الجوانب والبالغ التطور « وجعلا هذا القول شعار معاركهما الايديولوجية » (٥٨) ويظهر تأثير نيشفسكى البالغ بفيورباخ فى مجال علم الجمال (٥٩) • وبين ف • د • كلنجر فى كتابة

(الماركسية والفن الحديث .. مدخل الى الواقعية الاشتراكية) أهمية نظرية تشرنيشفسكى الذى تبنى وجهة نظر فيورباخ المادية فى هجومه على المفهوم الهيجلى للفن . وفى الحقيقة انه لم يزعم لنفسه اكثر من تطبيق مناهج فيورباخ فى التحليل على الجماليات . ونستطيع أن نفهم حدود نظريته من نظرية فيورباخ (٦٠) .

ويبين جورج ليشتهايم G. Lichtheim فى كتابه عن لوكاش Lakas تتلذذ الأخير على فيورباخ (٦١) . فقد تغلغلت افكار فيورباخ عند لوكاش الذى مزج المقولات الديالكتيكية الهيجلية مع الروح المسيحية مستنتجا ذلك من فيورباخ (٦٢) . بل ان لوكاش قد بين فى كتابه « دراسات فى الواقعية الأوربية » تأثيرا فيورباخ الكبير على الطليعة الأدبية فى ألمانيا : فقد كان ريتشارد فاغنر ، جوخفريد كيلر ، جورج هيرفنج خاضعين لتأثير فيورباخ ، وكما يقول لوكاش : « فقد ظل الرواى جوتفريد كيلر مخلصا لفلسفة فيورباخ التى اعتنقها فى شبابه » (٦٣) .

ونجد صدى افكار فيورباخ لدى باكونين Bakunin (١٨١٤ - ١٨٧٦) فى كتابه « الله والدولة God and the state » فهو يرى ان الدولة هى منبع الشرور والايان بالله هو السند الرئيسى للدولة وتلك فكرة فيورباخ « (٦٤) . ويذكر برديايف فى « الحلم والواقع » انه اخذ عن هرزن وويلنفسكى الذين اخذوا بدورهم عن فيورباخ . وهو اعظم عبقرية - كما يرى برديايف فى فلسفة القرن التاسع عشر خاصة الانثروبولوجيا الفلسفية حيث اراد أن يبين أن الدين ما هو الا تعبير عن اسمى طبيعة للانسان (٦٥) .

خاتمة

« خاتمة »

على الفلسفة - فيما يرى فيورباخ - أن توظف الفكر بدلا من أن تقيده في انساق مذهبية ، عليها أن تجعلنا نتجه الى تأمل الحياة والطبيعة والمجتمع بدلا من أن تربطنا بكتب ومقولات جامدة . لقد كان فيورباخ يقف على عتبة ثقافية جديدة انسانية علمية ، ديمقراطية ، وكان يحث الآخرين على نبذ الأوهام وترك الكتب المدرسية ، على أن يتبعوه في الطريق الذي سلكه ، وذلك لأنه كان محررا وموقظا لفكر أكثر من كونه صانع انساق ، ودعا الناس الى استخدام ابصارهم ، ونصحهم بأن يعتمدوا على رؤيتهم الشخصية للأشياء ولكنه لم يعين لهم ما ينبغي أن يروه . أما تأثيره على الأجيال التالية فكان قويا . فقد كان يدفعهم الى التفكير والنظر بأنفسهم ، ولم يكن اتجاهه اتجاه استاذ يسعى الى انشاء مدرسة لنفسه في تاريخ الفكر . ومن هنا فإن هؤلاء الذين حاولوا أن ينشئوا مدرسة لفيورباخ أو مذهبا فلسفيا له أضروا بفكر استاذهم أكثر مما أفادوه إذ لم يكن من أهدافه أو أفكاره مثل هذا للهدف .

لقد كان يهدف الى « إعادة الفلسفة من مملكة النفوس الميتة » ومن تجريدات الميتافيزيقا الى « مملكة لالنفوس الحية » وأن يجعلها انسانية تقوم على فهم انساني وعلى لغة انسانية . ومن هنا فهو يضع البذور ويوجه الأنظار ويتطلع الى المستقبل كما يظهر في تقديمه لبأدى فلسفة المستقبل حيث تقول في آخر عبارة في مقدمته ... « ... أن نتائج هذه المبادئ لن يطول انتظارها » ونحن نميل الى القول بأن هؤلاء الذين تألروا به وبفكره والذين تابعوا أفكاره قد طوروها لأهدافهم الخاصة . ومن هنا يمكن أن نقول عنه كما قال Savigny في حق الفيلسوف فيكو Vico (١) : « بأن أفكاره كانت تثير الطريق لمن

أدنى فكرة بسيطة عن الطريق ، الا أن هذه الأنوار تجعل الأبرم مختلطاً
لمن ليس لديهم أية فكرة على الإطلاق وهؤلاء الذين راوا جزءاً من الطريق
عليهم أن يكملوا الطريق كله .

لقد كان فيورباخ ذا نظرة فاحصة دقيقة ومنطقية اذ كان عقله
يتسم بالقدرة على التخيل ، وغير مقيد في تفكيره ، لقد كان دائماً
يتترك في الانسان شعوراً بأنه يستطيع دراسة الفلسفة بطريقة من
وضعه هو يصطلح عليها هو ، على أكثر من مستوى اذا اراد ذلك .
الا أن خياله وبعد نظره كانا السمة المميزة والباقية فيه اذ أعجب به
المفكرون المبدعون ، كما أعجب به كل من كان يرنو الى عمق النظرة
والوضوع ، وليس الى الانساق الجامدة والحلول الجاهزة ، كما أنه حاز
أعجاب من يبحثون لديه عن المناهج البسيطة ، او المفاتيح التي تغني
الانسان عن العديد من النظم والمذاهب وقد وجد ماركس في تحليل
فيورباخ للدين وفي نقده لنظرية هيغل في العلاقة بين الموضوع والمحول
نموذجاً للتحليل احتذاه ماركس في نقده للمجتمع والايديولوجيات
وكان مفهوم فيورباخ لاجناس الكائنات The Species - being
(Gattung sween) النواة الأولى لمفهوم ماركس لانسان
ما قبل التاريخ باعتباره مجموعة مترابطة من العلاقات الاجتماعية ،
والانسان الحر المتعاون بالضرورة ومن هنا فان فهم فيورباخ بعد أساساً
لمن يهتمون بتطور فكر ماركس .

وحاول نشر نيفسكى Chernyshevsky أن يستخدم مبدأ
فيورباخ الانثربولوجى كأساس لعلم الجمال . وكان تأثير فيورباخ على
نيتشه Nietzsche واضحاً وأساسياً كتأثيره على كيركجورد ، وان
كان هذا التأثير اقل وضوحاً لدى كيركجورد . وقد حاول اللاهوتيون
تجاهل فيورباخ اودحضه ، لكن الآن ظهر ان فيورباخ اعظم مفكر
لاهوتى فى القرن التاسع عشر ، ريردان فى :

Religion the ght inlg Century

وفى القرن العشرين (بارث) فى

Pratestant th ought bromroussean to Ritachal

والفلسفة المعاصرة فى كثير من فروعها تتابع مفهوم فيورباخ للانسان وخاصة مفهوم الانا والانت J - Thou الذى يحتل الصدارة فى الوعى الفلسفى خاصة بعد أبحاث ماكس شيللر M. Scheler وغيرهم ، وهى الاتجاهات التى تمخضت كلها عن التفكير الوجودى . وقد ظهر تأثير فيورباخ فى العصر الحديث فى فرنسا فى أعمال التوسير ، ويمكن أن نذكر أيضا سارتر . ونستطيع تشبيه مرور المفكرين الشباب بمرحلة الثورة البروميثوسية Parmthean الرومانسية ضد الصناعة وعقلانية علم الاجتماع والاقتصاد بثورة الهيكلين اليساريين ضد الدولة البروسية المحافظة والدين والفلسفة التأملية . فان مفهوم فيورباخ عن الانسان يمكن وراء ما يسميه كامنكا الاجتماعية الانسانية ، والماركسية الوجودية Existentialism Marxism التى حمل لواءها مفكرو الطبقة الوسطى فى عصرنا هذا ، وعلى ذلك فان من المناسب أن نرجع الى فيورباخ بالدراسة والبحث .

وهناك أيضا المنهج التجريبي الذى قدمه فيورباخ باعتباره جانبا هاما من جوانب تفكيره فهو لم يلق مآلقيه نقده للدين من تأثير كبير لدى غيره من الفلاسفة - الانجليز على سبيل المثال - الا انه كان مهما للغاية فى اسانيا موطن الفلسفة المثالية التأملية التى كانت فى اشد الحاجة اليه والى تأكيد فيورباخ على العلم والحواس وابرازه أهمية الادراك الحسى فى الفلسفة للتخفيف من غلواء تلك المثالية المفرطة فى التأمل وان كان البعض يرى أن الفلسفة قد تجاوزت فيورباخ ، وانه لا ضير على الباحثين من أن يتغاضوا عن فلسفته . الا أن ذلك ليس حقا تماما لانه لا يمكن لدارسى الفلسفة أن يتناسوا فيورباخ ، بل يجب عليهم أن يمروا هنا عبر (قناة النار) حتى يستطيعوا أن يتبينوا طريقا جديدا لرؤية الفلسفة ، وان يبصروا ان التفكير الحر وليس اقامة المذاهب

المخلقة هو هدف التفلسف وان موضوع الفلسفة هو دوما : « الطبيعة
والانسان » .

وفى ختام البحث لا يستعنى الا ان اقف وقفة طويلة مع فيورباخ
مؤكدًا على أهم محاور تفكيره . مبينا مواطن القوة والضعف فى فلسفة
ناقدا ايها ، « مستخدما النقد » - بالمعنى الكانطى الذى يهدف
ليس الى التقليل من قيمة العمل الفلسفى لفيورباخ بل لابرار الامكانيات
المتعددة التى توجد بذورها فى ثنايا فلسفته والتى تظهر ما تحمله
فلسفة فيورباخ من قوى هائلة وامكانيات خصبة . فقد ابرز البحث مكانه
فيورباخ وامكانية تطوير فكره للانطلاق به الى آفاق أخرى تسهم فى
الدراسات الفلسفية العربية المعاصرة والتى تجلت بأوضح صورة فى تطبيق
حدس فيورباخ الاساسى على حضارتنا الغربية الاسلامية فى كتاب حسن
حنفى الهام باجزائه الخمسة « من العقيدة الى الثورة » كما نسعى الى
تحديد علاقة البحث بغيره من البحوث المختلفة فى فلسفة فيورباخ موضعا
مزايا ومثالب هذا البحث وايضا اهدافه وانجازاته .

.. وانطلاقا من نفس قضايا فيورباخ الاساسية ومن منهجه فى
اعادة اصلاح الفلسفة وتأسيس الدين لصالح البشر ، من هذا البداية
يحاول الباحث إقامة حوار يساعد فى دراسة الفلسفة لالعربية الاسلامية
دراسة معاصرة ، وبيان امكانية الدراسة الفلسفية لمقارنة بين الفكر
الغربى والفكر العربى ، بين ماضى الفلسفة وحاضرها ومستقبلها . أى أن
مهمتنا فى بعض جوانبها تحويل دراسة فيورباخ والفكر الغربى باصوله
اليونانية من « هدف فى ذاته » الى أداة من أجل فهم ودراسة الفكر
العربى والاسلامى بل وجعل ذلك وسيلة لرؤية شاملة لواقعنا الحالى
وصياغة رؤاه المستقبلية .

..فما هى أولا المحاور الاساسية التى حاولنا تاكيدها والتركيز
عليها فى فلسفة فيورباخ .

اولا : محاور تفكير فيورباخ

.. يمكن من البداية أن نميز ثلاثة محاور أساسية يدور حولها فكر فيورباخ وتنتهى عليها موضوعات فلسفته ، وتضم كل كتاباته التى شملت فى احدى طبعاتها الكاملة ثلاثة عشر مجلدا ، وفى طبعة اخرى ستة عشر مجلدا . وهذه المحاور الأساسية هى : نقد واصلاح الفلسفة ، نقد الدين ، والاهتمام بالانسان او الانتروبولوجيا » .

١ - نقد واصلاح الفلسفة : يظهر من عناوين كتابات فيورباخ الاهتمام الشديد بالفلسفة كاعلى صورة من صور الوعى الانسانى ، ويتجلى هذا الاهتمام فى محاولات تأكيد : « ضرورة اصلاح الفلسفة » ، « فى بداية الفلسفة » و « قضايا أولية لاصلاح الفلسفة » ، مبادئ فلسفة المستقبل « وشذرات متعلقة بتطورى الفلسفى ، » ونقد فلسفة هيغل « وتاريخ الفلسفة بمجلداته الثلاثة حيث يظهر عنوانا (الفلسفة) فى كل كتاباته المذكورة كما أن الاهتمام بالفلسفة يتخذ مظهرين اساسيين الاول نقدى : « نقد فلسفة هيغل » ، والتجريبيين والماديين ، والثانى محاولة تطوير واعادة صياغة الفلسفة الألمانية ، وقد تم له ذلك خلال عدة مراحل بدءا من مقالتيه عن « ضرورة اصلاح الفلسفة » ، « وفى بداية الفلسفة » ، ثم فى « القضايا الأولية » ، وأخيرا فى الشكل الناضج والاكثر نسقية فى « مبادئ فلسفة المستقبل » .

.. ثانيا : ان محاولة فيورباخ النظر فى تاريخ الفلسفة من أجل التطوير والاصلاح واعادة البناء لم تكن مجرد مسألة نظرية اكاديمية بعيدة عن واقعه الاجتماعى والسياسى - وبالطبع فان الارتباط بينهما (كتاباته والواقع) لم يكن ارتباطا آليا ميكانيكيا بين البنية الاقتصادية وتطور أشكال الوعى بل كان ارتباطا غرضيا واعيا وهادفا ونتيجة لأوضاع ألمانيا فى تلك الفترة واستجابة فيورباخ لتلك الأوضاع ، يظهر ذلك فى انتقاداته لمختلف أشكال الفلسفة التى تتعارض مع منهجه ، وفى مراجعته للعديد من الكتب الفلسفية ، واختياره موضوعات

بعينها للكتابة عنها فى فترة تاريخية - مثل كتاباته عن بايل ، وكذلك الفلاسفة الذين تعرض لهم فى تاريخه للفلسفة .

٠٠ ومن هذا المحور الاساسى يمكن أن نتبين موضوعات وقضايا اساسية شغل بها فيوريباخ نذكر منها على سبيل المثال : العلاقة بين الفلسفة والدين ، التى شغلت معظم تفكيره ، نجد ذلك خاصة فى تاريخ الفلسفة (المجلد الاول) حيث يتناول الفلاسفة المحدثين ، وى اقتراب كل منهم أو ابتعاده عن العقل والايمان ، أو الفلسفة والدين ، بينما شغلته المشكلة الهيجلية (المطلق) أو اللامتناهى مما أحدث صرعا يكاد يكون وجوديا أن جاز هذا التعبير فى تفكيره بين اللامتناهى والمتناهى ، اللامحدود والمحدود ، المجرى والحسى . نجد ذلك فى نقده لفلسفة التجريبية والمادية : باخمان ، ودورجس كذلك شغل الجزء الاساسى « للقضايا » « وفلسفة المستقبل » ، وأظن تلك المشكلة أخذت حيزا كبيرا من الزمان فى تفكير فيوريباخ ، وهى التى تميز الى حد كبير صراعه وتمرده ضد هيجل فى اطار الاشكالية الهيجلية والتي تبين بوضوح تميزه عن اسناده .

٢ - نقد الدين : ويظهر فى كتبه : « ماهية المسيحية » ، « ماهية الدين » ، « ماهية الايمان لدى لوتر » ، محاضرات فى « ماهية الدين » وكثيرا من المقالات ، تلك الكتابات التى تميزت بالنقد واعادة التأسيس النفسى والايجاب ، كما يظهر ذلك فى كتابه الأشهر « ماهية المسيحية » الذى خلق معارك عديدة بين فيوريباخ وغيره من الفلاسفة مسواء من اليسار أو من اليمين الهيجلى ، سواء من الماركسيين أو من الفلاسفة التأمليين . وسبق أن ذكرنا نقد شترنر لـ « ماهية المسيحية فى » الأوجس : وصفاته « ورد فيوريباخ عليه ، وكذلك نقد . ج . مولر اللاهوتى ، ورد فيوريباخ ، وتراوحت الانتقادات الموجهة الى فيوريباخ من جانب اللاهوتيين بأنه رافض للدين تماما ومن اليسار الهيجلى بأنه ظل محافظا على الدين ولم يستطيع التخلّى عنه . وظلت كتابات فيوريباخ رغم انتقادات

الفريقين تتعقب ببحث الدين الذى ظل الشغل الصاغل له فى معظم اجزاء فلسفته . وكان الدين كما يعلن فيورباخ باستمرار محور تفكيره الدائم . وكان لكل كتاباته غرض واحد واتجاه وموضوع واحد هو الدين واللاهوت وكل ما يتصل بهما ، هادفا من ذلك أن يثير مناطق الدين الغامضة بمصاييح العقل مما جعل الكثير من الشراح يؤكدون أن أحدا من الفلاسفة المحدثين لم يهتم بقضية اللاهوت مثلما اهتم بها فيورباخ . بل أن فيورباخ فى مناهضته لللاهوت كان أكثر لهوتية من العديد من اللاهوتيين أنفسهم .

لقد تعامل فيورباخ مع الدين - على العكس من زملائه من أعضاء اليسار الهيجلى الذين كانوا أصلا لاهوتيين - على مستوى أكثر عمومية فهو فى كتاباته الدينية يتجاوز العرض والرصد التاريخى الى التحليل الميكولوجى والتناول الفلسفى . ومن هنا فهو ينتقل الى اتفاق أكثر رحابة فى دراسة الدين ، يريد أن يجعل الدين الموضوع الأول للفلسفة بل أنه يحول الدين الى سياسة (لكن متدينين مرة أخرى اذا كانت السياسة ديننا) .

ويرتبط نقد فيورباخ للدين بنقده للفلسفة التأميلية . وهنا ينبغى أن نتوقف عند ريط فيورباخ للفلسفة التأميلية بالدين واللاهوت وتبيز بين موقف فيورباخ فى هذه النقطة ، وتفرقه بين : الدين Religion واللاهوت Theolog وتأكيديه وابقائه على الأول باعتباره أساس العلاقة بين البشر ورفيه ورفضه للثانى باعتباره تجريد يقع خارج نطاق البشر ، الأمر الذى ينقلنا الى المحور الثالث فى تفكير فيورباخ والى الغرض الأساسى من نقده للفلسفة وللدين الا وهو الانسان أو الانثروبولوجيا .

٣ - الاهتمام بالانسان وتأسيس الانثروبولوجيا الفلسفية : كان فيورباخ فى هذا المحور الهام من محاور تفكيره مثلما كان فى المحورين السابقين ضد الموقف المثالى التأملى النظرى لللاهوت والفلسفة

التأملية وضد التجريد والمطلق ، ومع الحس العياني المحدود والمباشر ، أى مع الانسان .

والانسان عنده ليس فقط اللوجوس كما عند اليونان ولا الكوجيتو كما عند ديكارت ولا العقل الخالص الكانطى ولا الانا الفشتى انه الانسان الانسانى كما يقول فى تقديم مبادئ فلسفة المستقبل ، الانسان الذى يوجد فى شقاء الأرض وليس فى نعيم السماء المسمى .

انه يتحدث عن المشاعر والحواس ، والجسد والعاطفة ، وليس عن العقل المجرد . يتحدث عن الانسان الحقيقى « بلحمه ودمه » الذى يحيا على هذه الأرض فهو يؤكد فى « القضايا الأولية لاصلاح الفلسفة » ان الأصل الذاتى للفلسفة هو أيضا اصلها الموضوعى « ، واننا قبل ان نعقل (نفكر) نحن » . أى انه يقف فى بداية صف طويل مع هوسرل ومع الفلاسفة الوجوديين مقابل كانط والفلاسفة المثاليين . فالمشاعر أساس الوجود ، والكائن المجرد له ، وهذا ما نجده مرارا فى القضايا الأولية حيث يؤكد سابقا ومرهصا بالوجودية قبل نيتشه وكيركجورد - الذى احتمال أخذ الاول عنه احتمالا مؤكدا - يقول : بلا حد ، بلا زمن ، بلا عذاب ليس ثمة كيف ولا قدره وأيضا ليس ثمة روح ولا عاطفة ولا حب فالكائن ذو الاحتياجات فقط هو الكائن الضرورى ، أن وجوده يفتقر الى شئ ما لا يعد شيئا على الاطلاق ، ومن هنا فالكائن المحروم من كل (حاجة need) لا يشعر أيضا بالحاجة الى الوجود ، ان كيان بلا عذاب هو كيان بلا أساس ، يستحق الوجود فقط من يستطيع أن يتعذب ، ان كيان بلا وجود بلا ألم هو كيان بلا كينونة . (٢)

والنقطة الهامة والأساسية التى ينبغى التوقف عندها فى فلسفته هى ، أن الانسان عند فيورباخ ليس هو الفرد المكتفى بذاته بل هو الانسان المتصل بالآخر ، هو الانا والانت ، والرجل والمرأة . وهو هنا يتجاوز فكرة الوجودية فى الغير ونظرة سارتر مثلا للآخر ، الذى

يسلبنى حيرتى ان الآخر هنا - عند هذا الالب من آباء الوجودية ، ان جاز التعبير - مكل لى ، محب لى ، جزء منى ، بجمع الافراد على الحب والمشاركة ، يؤسس فيوريباخ اذن المذهب الانسانى ويفسح المجال للانا والآخر ، ويقيم العلاقة بينهم على اساس الديالوج لا على اساس المونولوج ، يفتتح فلسفة الحوار التى وجدت بشكل عابر فى الوجودية ، وظهرت متكاملة لدى م . بوبر M. Buber الذى تتلذذ على افكار فيوريباخ .

يتجاوز فيوريباخ الفردية - التى يؤكد على أهميتها الى الجماعة ومن هنا يضع بذورات لنظرية اجتماعية انسانية يدور حولها الحوار فيما بين الهيجلين الشباب . انه فى الحقيقة يعيد تأسيس واصلاح الفلسفة بعيد بناءها تجاه النظرية الاجتماعية يشق طريقا جديدا كلية ومن هنا فان الباحث الأمريكى M. Chreno الذى ترجم له بعض كتاباته خاصة جوهر الايمان لدى لوتر - يبحث فى رسالته الهامة للدكتوراه فى « . الاساس العقلى لراديكالية القرن التاسع عشر فى فلسفة فيوريباخ » ويؤكد كما أكد كل من : اوجست كورنو فى اصول الماركسية وماركيوز فى العقل والثورة على تأسيس فيوريباخ للنظرية الاجتماعية .

وسنحاول فى الفقرة القادمة الاشارة للدراسات الفيوريباخية والتاويلات والشروح المختلفة لفلسفته لنبين موقع البحث الحالى بينها .

ثانيا : موقع البحث الحالى فى الدراسات الفيوريباخية

• • ولكى نبين نتائج هذا البحث فانه ينبغى علينا ان نحدد موقعه بين البحوث المختلفة فى فلسفة فيوريباخ . فالاهتمام مستمر بهذه الفلسفة التى اوجزنا فى الصفحات السابقة اهم المحاور التى تقوم عليها سواء . لقد لفت فيوريباخ الانظار بكتاب « ماهية المسيحية » وربما قبله ويكتابه « قضايا اولية » و « مبادئ

فلسفة المستقبل » كما بين ذلك انجلز فى فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية « فقد كان الحماس عاما وصار الجميع فيورباخيين وتركز التأثير فى اليسار الهيجلى الذى ما لبث فيورباخ ان أصبح ملهمه وحدد خطة سيره ، وتقدمه ، وفاق تأثيره فى الأربعينات من القرن الماضى أى تأثير آخر ، تجاوز كلا من شتراوس وروجه وموسى هس وانجلز وماركس وغيرهم . وقد بين اوجين كامنكا فى كتابه عن فيورباخ التأثير والاهتمام الكبير بفلسفته فى المانيا وانجلترا وروسيا .

ويبين ريردان فى كتابه عن التفكير الدينى فى القرن التاسع عشر الاهتمام الكبير الذى أعطاه رجال الدين واللاهوت لفيورباخ ، الذى ترك بصماته الواضحة - كما اشرنا الى ذلك من قبل - على كل من كيركجورود وفرويد وهيدجر وسارتر . ويمكن ان نضيف ايضا برديائف ولونغيت ومارتن بوبر وغيرهم مع فكرين دينين من أمثال كارل بارث ، وبول تيلتش وغيرهما . ولو رجعنا الى كتابات : لوسكى عن «تاريخ الفلسفة الروسية» ، وبرديائف عن « أصل الثورة الروسية » ولوكاش عن « الواقعية الأوربية » لوجدنا مدى تأثيرات فيورباخ على العديد من الأسماء الهامة ، وكذلك سنتبين الاهتمام الكبير بفلسفته . ونحن فى حل من ان نعيد ثانية ما سبق ان ذكرناه عن تأثير فيورباخ والاهتمام الكبير بفلسفته لدى تلايذه ومحبيه . لكننا سوف نحاول هنا فى هذا المقام ان نعرض للاتجاهات المختلفة التى اهتمت بدراسة فلسفة فيورباخ والكتابة عنها سواء بالعرض والشرح أو تبني قضايا معينة أو بالتفسير والتأويل أو النقل والترجمة .

ويكفى العودة الى فهرس الكتب التى وضعت فى فلسفة فيورباخ للالام بكم الدراسات الهائلة عنه سواء فى الالمانية أو الانجليزية أو الفرنسية أو الروسية فيخصص اوجين كامنكا الصفحات من (١٧٦ - ١٨٤) لما ألف عن فيورباخ من كتب وكذلك فرتوفسكى يذكر فى صفحات ٤٥٣ ، ٤٥٤ ، ٤٥٥ أهم ما كتب عن فيورباخ بالانجليزية والفرنسية وهذا ما يفعله أيضا هنرى ارفون ومن هذه الكتب الثلاثة يظهر حجم الاهتمام

الضخم المتمثل فى الكتابة عن فيورباخ . ويمكن هنا ان نعدد صور واشكال هذا الاهتمام فى النقاط التالية :

١ - يظهر الاهتمام بفلسفة فيورباخ فى ظهور أعماله الكاملة فى أكثر من تصنيف فى أكثر من طبعة فى حياته وبعد وفاته . الأولى أعدها بولان وجودال ، ليبرز ١٨٤٦ - ١٨٦٦ والثانية شتوتجارت ١٩٠٣ - ١٩١١

٢ - نشر مراسلات فيورباخ . هناك أولا طبعة كارل جرون بعنوان « مراسلات فيورباخ الفلسفية » فى جزئين لبييزج ١٨٧٤ . والثانية أعدها قلهم بولان « مراسلات من وإلى لدفيج فيورباخ » عام ١٩٠٤ .

٣ - الترجمات المختلفة لكتبه فى اللغة الانجليزية والفرنسية والروسية

فى الانجليزية ترجم « ماهية المسحية » أكثر من مرة ، كذلك ترجم « مبادئ فلسفة المستقبل » مرتين حتى الآن ، « ماهية الدين » ، « محاضرات فى ماهية الدين » و « ماهية الايمان لدى لوثر » ، « ونقد فلسفة هيغل » ، « ضرورة اصلاح الفلسفة » « وفى بدايات الفلسفة » ، « والقضايا الأولية لاصلاح الفلسفة » وشذراته الفلسفية كذلك مقدمات ماهية المسيحية فى ترجمة مستقلة .

وفى الفرنسية ترجم « ماهية الدين » ، « ماهية الايمان لدى لوثر » ، « ماهية المسيحية » ، « تأملات فى الموت والخلود » ، « الرد على لاهوتى » ، « الرد على شترنر » ، « مبادئ فلسفة المستقبل » ، « القضايا الأولية » ، « نقد فلسفة هيغل » . « ضرورة اصلاح الفلسفة » مع مقدمات ماهية المسيحية .

وفى الروسية ترجمت بعض أعمال مختارة من مؤلفه فى خمس مجلدات ، وبالطبع هناك لغات أخرى ترجم إليها فيورباخ - فى العربية قضايا أولية ومبادئ فلسفة المستقبل - وهناك ترجمات أخرى لأن دراسات مختلفة كتبت عنه فى دوائر معارف فلسفية إيطالية وغيرها .

٤ - اتجاه الدراسات المختلفة فى فلسفة فيورباخ : ويمكن القول انه بالإضافة الى الطبوعات المختلفة لأعماله الكاملة فى اللغة اللاتينية وكذلك

الترجمات العديدة لكتاباتاته الى الانجليزية والفرنسية والروسية والعربية ، فان هناك دراسات عديدة حول فلسفة فيورباخ فى اللغات السابقة . ونحن لن نقوم برصد وفهرسة هذه الدراسات ، فذلك مهمة تخرج عن نطاق جهدنا الحالى - بل سوف نحدد منحنى هذه الدراسات التى اتخذ بعضها طابعا اكاديميا ، والبعض الآخر فسر فيورباخ ايدىولوجيا بالاضافة الى دراسات تناولت فلسفة فيورباخ بشكل مقارن . وبعضها حاول من خلال الادب والرواية والمسرح أن يعرض لفلسفة فيلسوفنا . وسوف نتحدث عن كل من هذه الاتجاهات بقدر من التفصيل .

٥ - ومنذ البداية هناك الاتجاه الايدىولوجى الذى يعرض لفلسفة فيورباخ فى اطار الماركسية ، نجد ذلك لدى كل من ماركس وانجلز ولينين وشراحهم . واذا كان مؤسسا الماركسية قد تناولوا فلسفة فيورباخ - ومعهم لينين فى هذا الاتجاه - فى كتاباتهم المختلفة بالمناقشة والحوار والتقييم الموضوعى الذى يظهر الاحترام الشديد لفلسفة فيورباخ التى اثرت فيهم تأثيرا كبيرا . فأتينا لا نجد فى كتابات شراحهم من أساتذة الفلسفة الماركسية « الا مجرد تكرارو « قولبة » لأفكار فيلسوفنا لا ترقى للتحليل الخصب الذى قام به لينين فى كتابيه : المادية والمذهب النقدى التجريى ، والدفاتر الفلسفية . او كتابات ماركس وانجلز خاصة « الايدىولوجيا الالمانية » « والعائلة المقدسة » ويسبقهما بالطبع فان كتابات افانا سيبيف عن الفلسفة الماركسية او كتاب Schniereson « مخطوطات ١٨٤٤ » التى تحمل تأثير فيورباخ الكبير عليهما وعلى ذلك عن انجلز لا تضيف جديدا ولا تقوم بتحليل هام لفلسفة فيورباخ فهذه الفلسفة - عندهم - ليست الا تمهيدا للمادية الجدلية وما فيورباخ الا يوحنا المعمدان الذى يبشر فقط بالدين الجديد الذى تدعو اليه الماركسية .

٦ - وهناك اتجاهات دراسية تتناول فلسفة فيورباخ من منظور اكاديمى وذلك بمقارنتها بغيرها من فلسفات ، او مقارنة فيورباخ بغيره

من الفلاسفة نذكر من هذه الدراسات على سبيل المثال بعض اعمال
التي تناولت هيورباخ مع غيره من اليسار الهيجلى : « سيدنى هوك »
من هيجل الى ماركس « كارل لوفيت » من هيجل الى نيتشه « دفيد ماكلان
D. McLellan » عن « اليسار الهيجلى و كارل ماركس » (٣) . وبرازل
Brazill « الشباب الهيجلى » (٤) وكذلك دراسة فتشر عن « هيجل
وماركس وهيورباخ » (٥) وايضا دراسة لوفيت بنفس الاسم (٦) .

وهناك دراسات تربط فيورباخ باللاهوت مثل كتاب ارفون عن
فيورباخ وتحول المقدس ، وعن فيورباخ والدين (٧) . ومقالة ارفون
عن « فيورباخ والثنولوجى » . وهناك ايضا الربط بين فيورباخ ومارتن
لوثر كما لدى John, Glasse فى مقالة « لماذا ربط فيورباخ نفسه
بلوثر » . او الربط بينه وبين رائد الدراسات البروتستانتية كارل بارت
K. Barth كما فى مقالات كل من : Barth on Feuerbach J. Glasse

(٨) ، وفوجل The Barth - Feuer Gach Con frontatis (٨) .
او الربط بينه وبين رائد علم النفس التحليلى فرويد كما فى الدراسات
الآتية Freud und Feuerbach Religiokritik نقد فرويد
وفيورباخ للدين التى اعدّها الباحث الالماني ٠ فزير A. Weser
وايضا الفصل الذى خصصه اكترون فى وهم العصر لنقد فرويد وفيورباخ
للدين . وكذلك حسن حنفى فى مقالته عن الاغتراب الدينى عند فيورباخ ،

وهناك ايضا الربط بين فيورباخ ومؤرخ الفلسفة Zeller فى مقالة
بنفس العنوان (فيورباخ وتسلر) كتبها Claudio Gess فى المجلة
الدولية للفلسفة .

وكذلك الربط بينه وبين دوركيم . كما نجد ذلك لدى كل من :
Thomos F. O'Dea فى كتابه « علم الاجتماع الدينى » وكذلك حسن
شحاته سعفان فى كتاب بنفس الاسم .

٧ - وهناك بالاضافة الى ما سبق عدد كبير من الدراسات خصصت

بأكملها لتناول فلسفة فيورباخ نذكر منها : دراسة فرتوفسكى الصادرة
عن جامعة كامبريدج ١٩٧٧ فى ٤٦٠ صفحة عن « فيورباخ » ، كذلك

دراسة نفس المؤلف عن Feuerbach A Review of Some Recent
literatur . The philosophical forum (1964)

وتعد دراسة فرتوفسكى من أهم وأحدث ما كتب عن فيورباخ ،
وتحتوى على عرض تحليلى لأهم موضوعات الفلسفة الفيورباخية حيث
تلتصق بكتابات فيورباخ نصا وروحا ، مع الاغاضة فى تحليل العلاقة المعقدة
بين فيورباخ وهيجل . والى اى مدى ابتعد الأول عن الأخير وقد استفدنا
من الكتاب فى المواضيع الخاصة بعرض كتاب تاريخ الفلسفة والعلاقة
بهيجل للرجوع الى نصوص تاريخ الفلسفة حيث عزت الترجمات الانجليزية .
وتأتى أهمية هذه الدراسة من الأمانة العلمية فى رصد التطور التاريخى
لفيورباخ من خلال مؤلفاته . تلك الميزة التى نفتقدها فى دراسة كامنكا
التي اغفلت التطور التاريخى وبالتالى وقعت فى تفسيرات خاطئة وبتناقضة
خاصة باتساق تفكير فيورباخ .

وقد صدرت دراسة كامنكا عن « فلسفة فيورباخ » فى لندن عام
١٩٧٠ وتناولت فلسفة فيورباخ بشكل تقليدى حيث عرضت فى ثلاثة أقسام :
حياة فيورباخ ومؤلفاته ، وفى الجزء الثانى نقد الفلسفة وفى الثالث فلسفة
المستقبل فى تسعة فصول ، أهمها على التوالى : نقد الدين ، نقد الفلسفة
فى الجزء الثانى وتحول الفلسفة ، والمنهج ونظرية المعرفة والمادية ،
وبفهوم الانسان والأخلاق فى الجزء الثالث ، ويبدو أن هذا التقسيم الى
موضوعات مختلفة جعل المؤلف يغفل التطور التاريخى لتفكير فيورباخ ،
وكما أوضحنا فى سياق البحث فقد أدى هذا التقسيم بالمؤلف الى
احكام خاطئة .

ويمكن أن نذكر أيضا دراسة مالفن كرنو - الذى ترجم جوهر الايمان
لدى لوتر - تلك الدراسة الهامة التى خصصها لـ « لدفيج فيورباخ »
والاساس العقلى لراديكالية القرن التاسع عشر ١٩٥٥ وقدمت الى جامعة

Stanford ، كما ان اهتمام Charho لم ينقطع عن دراسة فيوريباخ ، حيث قدم فى العدد ٢٤ من « مجلة تاريخ الافكار » دراسة من مقولة فيوريباخ « الانسان هو ما يأكل » ١٩٦٤ .

تصل الان الى دراسة اقدم نسبيا مما ذكرنا هى دراسة تشببرلين عن فلسفة فيوريباخ وهذا هو العنوان الفرعى اما العنوان الرئيسى لها فهو لم تكن السماء وجهته Heaven wasn't his Destination تلك الدراسة المصادرة ١٩٤١ وهى أيضا عرض تقليدى لنزعة فيوريباخ الحسية ، ونقد الدين والفلسفة ، ثم فلسفة المستقبل والأخلاق . تلك الدراسات الكاملة التى خصصت لدراسة فيوريباخ باللغة الانجليزية وهناك بالإضافة لها الكتب الفرنسية مثل دراسة ارفون عن لدفيج فيوريباخ وتحول المقدس ، باريس ١٩٥٧ « والبير ليفى » فلسفة فيوريباخ وتأثيرها فى « الأدب الالمانى » باريس ١٩٠٤ . غير ما كتبه عنه فى فصول من كتابات بالفرنسية كل من : م.م كويته وفرانز جريجوار ، وهنرى دى لويالك .

ويضاف الى ذلك بالطبع دراسة انجلز عن فيوريباخ ودراسات اخرى خصص أغلبها لفيوريباخ مع الهيجليين الشباب مثل دراسات : هوك ، لوفيت دفيد ماكلان ، ودراسات جان هيبوليت عن هيجل وماركس ، والفصل الذى خصصه ماركيز عن فيوريباخ ونفى الفلسفة فى « العقل والثورة » وكذلك دراسة لوكاش عن « فيوريباخ » وحديثه عنه فى كتابه « هيجل الشاب » والفصل الذى عقده جارورى عنه فى كتابه عن كارل ماركس . كل هذا قدم رصيدا ضخما للدراسات الفيوريباخية التى بدأت منذ أكثر من مائة عام ، لكنها لم تظهر فى الدراسات العربية الا خلال العشر سنوات الأخيرة فقط ، بشكل اولى ويمكن حصرها لدى كل من : حسن حنفى ، عبد الله العروى ، نديم البيطار والياس مرقص .

ثم يأتى بحثنا الحالى داخل الاطوار المسابق للدراسات الفيوريباخية مستفيدا من الجهود السابقة ومن بذور الاهتمام العربية كما ظهرت خاصة فى كتابات حسن حنفى ليعرض الاشكالية الاساسية

التي تدور حولها فلسفة فيوريباخ ، طرعا عددا من الأسئلة حول أهمية وطبيعة هذه الفلسفة ودورها التاريخي وأى المناهج والاطر التي تصلح لدراستها وتأتى الفصول الأولى عن الطبيعة لتحدد الأساس الطبيعي للانسان وتميز مفهوم الطبيعة عند فيوريباخ عن المفاهيم التي تقدمها المذاهب الفلسفية المختلفة حتى يتحدد لنا المفهوم الانثربولوجي للطبيعة . وفى الفصول الأخيرة نتحدث عن : الانسان أو التحول من الثيولوجى الى الانثربولوجى وتتناول : النزعة الحسية ، والدين والأخلاق والسياسة فى فلسفة فيوريباخ التي كانت فى آن فلسفة دينية تهدف الى تأسيس دين انسانى يقوم على رفض الغيبيات اللاهوتية واستبدال صورة الاله التقليدية بتصوير مختلف يبقى عليه ويحققه فى هذا العالم . وكانت أيضا فلسفة اجتماعية ذات صبغة مميزة لا تضحى بالفرد من أجل المجموع ، كذلك لا تضحى من أجل الفرد فمزجت بين مزايا كل من الوجودية والماركسية فى تسبيح ، بحكم كان ينبغى ان يستمر ، وكان من الممكن ان يقضى على التناقض الموجود حاليا بين الفلسفات الفردية والشمولية ، ويصح القول حينئذ ان هناك « فيوريباخية » تجمع داخلها - وتلغى - التناقض بين الوجودية والماركسية اللتين نشأتا عنها فى الأصل . وبالطبع فان تأثير الواقع العربى فيوريباخ فى الثقافة العربية والاستفادة من نهجه فى مسألة هامة تالية لهذا البحث .

(١) مدى التأثير الضخم الذى مارسه فلسفة فيوريباخ على معظم الفلسفات المعاصرة سواء فى الماركسية أو فى الوجودية ذات النزعة الانسانية والتي تؤكد على الفرد ، والحوار بين الانا والآخر ، ويذر مقولة الحب التى تتسامى عنده الى مرتبة الدين ، أساس التعامل بين البشر ، ولها تأثيرها أيضا على الفلسفات الشعرية عند هوسرل ومدرسته وفلسفة الحياة .

(ب) التأثير على الدراسات اللاهوتية المعاصرة وتطوير الدراسات الدينية بعيدا عن اللاهوت التاملى المغلق الذى ربط نفسه بالفلسفة التاملية

عند لوفيت Löweth وكارل بارث K. Barth كل تيلتش ، وهانز
أهرنبرج وكارل هايم ويكفى الدراسات التى وضعت لبيان ذلك للتأكيد
على أهمية فيورباخ بالنسبة للاهوت البروتستانتى المعاصر ، وأهميته
بالنسبة للاهوت العام .

(ج) التأثير فى الحركة السياسية الهيجلية الجديدة تجاه تأسيس
نظرية اجتماعية وقد أجاد ماركيز وكورنو فى بيان ذلك مما مهد الطريق
إمام كرونو لاعطاء صورة كاملة لدور فيورباخ وبكأنه ، وهناك أيضا دراسة
التوسير فى مقدمة ترجمته لكتابات فيورباخ .

(د) تأكيد ارتباط فلسفة فيورباخ بالواقع الاجتماعى والحقبة
التاريخية التى ظهرت فيها وبالتالي تحديد بيئية هذه الفلسفة بأنها نابعة
من حضارة غربية تختلف عنا لأنها قامت من خلال تجديد حركة الإصلاح
الدينى اللوثرية على وجه التحديد ، وإن إنجازاتها الدينية واللاهوتية
وبالتالى مشاكلها وحلولها ينبغى أن توضع فى هذا الإطار . أى فى
أطار الحضارة الغربية والديانة المسيحية التى تقوم عليها هذه الحضارة
وتبنى على أساسها فلسفة فيورباخ . وينبغى علينا أن نتعامل معها من
هذا المنطلق ويكون حوارنا حول ما تحدده من مشاكل وما تقدمه من
مناهج لبحثها ، وليس بالاتفاق أو الاختلاف حول حلولها الخاصة
لهذه المشكلات .

إن هذا البحث الذى يكتب بالعربية حول موضوع ومفكر غريب
قد أتاح للباحث أن يعى تماما حدود العلاقة بين طبيعة موضوع
البحث وأهدافه وهذه الأهداف تتلخص فى : أن دراسة الفكر الغربى
تمدنا بالآدوات والمناهج والمصطلحات التى توضح لنا طبيعة هذا الفكر
ذاته . ويعلم الباحث تماما حدود بحثه ومدى ما يتطلبه من جهود
مستقبلية حتى تكتمل صورة الفيورباخية فى الأذهان . حقا لقد استطاع
هذا البحث أن يحدد بعض الأطر العريضة لفلسفة فيورباخ والتمييز بينها
وبين الكتابات الماركسية والهيجلية ووصفها فى سياقها

التاريخى والاجتماعى والزيت بينهما وبين غيرها من الفلسفات المعاصرة .
الا ان البحث الحالى يضع ايدينا على مهام اخرى يرجو الباحث ان
يضطلع بها او يضطلع بها آخرون . وهى نقل كتابات فيورباخ للعربية .
فلا يعقل حتى الآن عدم ترجمة « ماهية المسيحية » و « ماهية الدين »
و « نقد فلسفة هيجل » بل و « تاريخ الفلسفة » . وايضا فان البحث
الحالى يفتح الباب امام مزيد من الدراسات حول فلسفة فيورباخ
خاصة فى نقده للدين ونظريته الاجتماعية وعلاقته بهيجل وهو ما نعاهد
القارئ على العمل من أجل محاولته نقدية له فى العربية .



الهوامش والملاحظات

هوامش المدخل

1 — S. Hooke : From Hegel to Marx, The Uni. of Michigan Press, P. 221, H. Kamenska : The philosophy of Feurbach, Routledge, Kegan Paul, London, 1970, P. 15, H. Vogel, in his Introduction to principles of the philosophy of the Future. Londona polis Bobis, Merrill 1960, p. vii.

2 — B.M. Reardon : Religions Thought in the Nineteenth Century, Cambridge, Uni. Press, 1966, p. 82.

٣ — هنري ارفون : فيورباخ ، ترجمة ابراهيم العريس ، المؤسسة العربية للدراسات النشر ، بيروت لبنان ١٩٨١ ص ٤٢

4 — M. Chreno : The Introduction of translation of Feurbach. The Essence of faith According to luthenr , Horper, Re publication, London, 1967, pp. 2 5— 26.

5 — Althusser, Note du traducteur, dans Manifestes Philosophique, PNF, Paris 1968, PP. 1-2

٦ — د . حسن حنفي : الاغتراب الديني عند فيورباخ ، مجلة عالم الفكر الكويتية ، ابريل ١٩٧٨ ص ٤٤ وانظر ايضا « دراسات فلسفية » ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨٨ ص ٤٠ وما بعدها .

7 — Althusser, p. 2

8 — Ibid., p. 2.

9 — H. Kamenska, p. 17.

10 — H. Vogel, p.

11 — Kamenska, p. 17 in Feurbach, Samthicheh Werke, Vol.I.

١٢ — جان هيبوليت : دراسات في هيجل وماركس ، ترجمة جورج صدقي ، وزارة الثقافة السورية . دمشق .

13 — Cf. Vogel, p. 11 Reardon, loweth, From Hegel to Nietzsche, London, 1965.

١٤ — هنرى ارفون : فيورباخ ، ص ٢٤

١٥ — نفس المصدر ، ص ٧

16 — Feuerbach : Fragments Concerning the Characteristic of My philosophical development, trans. Zawor Hanfi Anchor Books, New York 1972 pp. 266 — 267.

17 — Ibid., p. 268.

18 — Ibid., p. 269.

19 — Ibid., p. 270.

٢٠ — جيمس كولينز : الله فى الفلسفة الحديثة ، فؤاد كامل ،

مكتبة غريب القاهرة ١٩٧٣ ص ٣٣٥ ، وارفون - (ص ١٠ - ١١)

22 — Wagner, Autobiographie, 1849, p. 18.

(٢٣) هناك ترجمتين انجليزيتين لمبادئ فلسفة المستقبل ، واخرى فرنسية لالتوسير وترجمة عربية لالياس مرقص وسوف نعتد الترجمات الانجليزية الاولى قام بها فوجل Vogel والثانية خمس مختارات فيورباخ التى ترجمها zawar Hanfi عام ١٩٧٢ وسوف نرسم للاولى بحرف V والثانية Z. H.

٢٤ — ارفون : ص ١٧

٢٥ — فرانز مهنج : كارل ماركس ترجمة خليل هدى ، دار الطليعة

بيروت ١٩٧٢ ص ٥٢

26 — Cf. M. Chernov, Feuerbach and The Intellectual Basis of Ninetseth Century, Radicalism ph., B. disseration Stanford Unl, 1955

ويمكن الرجوع ايضا الى مقدمة ترجمته لكتاب « ماهية الايمان لوتثر » .

٢٧ — شملت الاعمال الكاملة التى نشرها فيورباخ لدى الناشر

O. Wigand فى ليبزج ١٨٤٦ عشرة مجلدات هى : أبحاث ومواد تكميلية
لماهى المسيحية ١٨٤٦ انتقادات فلسفة ليينتز ١٨٤٨ ، بيريابل ١٨٤٨ ،
ماهية المسيحية ١٩٤٩ ، محاضرات فى ماهية الدين ١٨٥٧ أنساب الالهة ٥٧ ،
الله والحرية والخلود من وجهة نظر الانثربولوجيا ١٨٦٦ . وهناك طبعة
ثانية من الأعمال الكاملة إشراف بولان ، جودال شتوتجارت ١٩٠٣ - ١٩١١
أما مراسلاته فقد أشرف على جمعها كارل جرون ثم بولان الأول أصدرها
فى جزئين ١٨٧٤ والثانى نشرها ١٩٠٤ وكلاهما طبعتا فى ليبزج .

28 — Feuerbach : Lectures on the Essence of Religion.
trans., R. Manhein, Harper X Row New York, 1967, p. 3.

٢٩ - لم يرشح فيوريخ للمجلس الوطنى ولكنه سافر الى فرنكفورت
حيث أجرى مناقشات مع روجة وكارل فوجت أعضاء المجلس الوطنى وحضر
المؤتمر الديمقراطى الذى كان ينظمه الجناح اليسارى الحر للديمقراطية
الامانية .

٣٠ - هنرى أرفون : ص ١٩ ٢٠

31 — Cf. M. Chernov : Feuerbach's «Man is what he eat's, A
Rectification, pp. 397 — 406, in Volume XXIV, in journal of His-
tory of Ideas 1963.

٣٢ - وكان هذا هو عمله الأخير ، وهو يضم : « الروحانية والمادية »
و « الأخلاق وبذهب السعادة » وكذلك بعض الأعمال القصيرة التى كتبها
فى الخمسينيات والستينيات .

هوامش الفصل الأول

1 — K Wartofsky : Feuerbach, Cambridge, Uni., Press
Combridge 1982, p. 142.

2 — Ibid., p.

3 — Ibid., pp. 68 — 72.

٤ — انظر دراستنا عن « الديكارتية في الفكر العربى » الجزء الاول.

مجلة المنار العدد ٤٧ نوفمبر ١٩٨٨

5 — Feuerbach : principles of the philosophy of the Future
V. p. 13, Z.H. p. 158.

6 — Ibid., V., p. 26, Z.H., p. 198.

7 — Ibid., V., p. 30, Z. H., p. 202.

8 — Ibid., V. p. 31, Z.H., p. 203

9 — Feuerbach : lectures on .. p 7.

١٠ — انظر د. مجدى الجزيرى : الحرية والحضارة عند بردينايف ،

دكتورة غير منشورة ص ٨٨ — ١٠٨

11 — Feuerbach : Preliminary Theses on Reform of phi-
losophy, in Fiery Brook, p. 158.

١٢ — د. حسن حنفى : مقدمة رسالة اسبينوزا فى اللاهوت والسياسة :

الأنجلو المصرية ، القاهرة ط ٢ ص ٨

13 — Feuerbach : Ibid., p. 157.

14 — Feuerbach : Principles .. V. p. 32, Z. H., p. 204.

15 — Feuerbach : Preliminary .. p. 163.

16 — Ibid., p. 166.

17 — Principles .. V. p. 36, Z.H., p. 208.

18 — Preliminary .. p. 154.

19 — Principles .. Z.H., p. 195.

20 — Ibid., p. 196.

٢١ — عن لينين : دفاتر فلسفية ، الأعمال الكاملة ، مجلد ٣٨
ص ٣٨٣ - ٣٨٤

٢٢ — د. عثمان أمين : محاولات فلسفية ، الأنجلو المصرية ط ٢
القاهرة ١٩٦٧ ص ٢٤٤ - ٢٥٦

23 — Feuerbach : Lectures on .. p. 10.

24 — Wartofsky, pp. 62 - 72.

25 — Ibid., p. 106.

26 — Feuerbach : W, II, p. 27, in Wartofsky, p. 148.

27 — Wartofsky, p. 150.

28 — Ibid., p. 152.

29 — Ibid., pp. 155, — 156.

30 — Ibid., p. 157.

31 — Ibid., p. 157.

32 — Kamenka : p. 62.

٣٣ — التوسير : التناقض ولا احادية التحديد (ملاحظات بحث)
ص ٨ من كتاب : قراءات في المنادية الجدلية ، ترجمة : قيس شامي ،
دار الطليعة ، بيروت .

34 — H.B. Acton : The Illusion of The epoch, Routledge
Kegan Paul, London 1973, pp. 120:- 121.

35 — A. Giddens.: Capitalism and Modern Social Theory
Cambridge Uni., Press 1979, p. 4.

36 — Kamenka : p. 69.

37 — Ibid., p. 70.

38 — Feuerbach : Fragments .. p. 270.

39 — Ibid., p. 270.

- 40 — Löweth : pp. 68 — 69.
- 41 — Wartofsky : pp. 28 — 29.
- ٤٢ - كتب فيورباخ عديد من الدراسات فى نقد الهيجلية . وقد
عرضنا فى النص لأهمها .
- 43 — Principles .. V. p. 31, Z.H., p. 204.
- 44 — Ibid., V. p. 31, Z.H., p. 203.
- ٤٥ - جيمس كولينز : ص ٣٣٥
- 46 — Löweth, p. 71, Wartofsky, p. 141.
- 47 — Wartofsky ,p. 141.
- 48 — M. Buber : Between Man and Man, The Macmillan
Company New York, 1972 pp. 146 — 147.
- 49 — R. Tuler : Philosophy and Mythes in K. Marx, Cam-
bridge Uni., Press 1964, p. 125.
- ٥٠ - ماركس وانجلز : الأيديولوجيا الألمانية ، فؤاد أبوب ، دار
دمشق للطباعة ، ١٩٧٦ ص ٢١ ، ٣٤ ، وايضا رينيه سيرو : هيجل
والهيجلية ، نهاد رضا ، دار الأنوار ، بيروت ص ٦٥ - ٦٦
- 51 — V. Scheniererson : Engels, progress, Moscow, 1974, p.
27.
- 52 — M. Rosenthal & P. Yuden : [ed] A. Dictionary of philoso-
phy Progress, Moscow, 1974, p. 324.
- 53 — V. Schneiererson, p. 27.
- ٥٤ - رينيه سيرو : هيجل والهيجلية ص ٦٣ - ٦٧
- ٥٥ - أوجست كورنو : اصول الفكر الماركسي ، مجاهد عبد الله
مجاهد ، دار الآداب ، بيروت ١٩٦٨ ص ٧٩
- 56 — V. Schneiererson : p. 27, E. Brehier : The history of
philosophy Vol. VI, Trans., Wade Beskin, The Uni., of Chi-
cago, Press Chicago 1968, p. 206 f.

٥٧ - فرانز مهنج : كارل ماركس ، حياته ونضاله ، ص ٢١

58 — Löweth, p. 330.

٥٩ - ماركس وانجلز : العائلة المقدسة ، حنايبور ، دار دمشق

ص ١٨٠ - ١٨١

٦٠ - الموضوع السابق .

٦١ - ماركس وانجلز : الأيديولوجيا الألمانية ص ٩٠ - ٩١

٦٢ - المصدر السابق ص ٩٤

63 — Feuerbach : Principles .. V. p. 95.

٦٤ - ماركس وانجلز المصدر السابق ص ٩٦

٦٥ - نفس المصدر ص ٩٧ ، ولوجست كورنو : أصول الفكر

الماركسي ص ١٢٨

66 — Feuerbach : The Essence of Christinty, Harperx Row.
Publishers, New York, 1957.

67 — Löweth : p. 331.

٦٨ - الأيديولوجيا الألمانية ص ٩٢

٦٩ - أرفون ص ١٠١

٧٠ - الموضوع نفسه .

٧١ - الأيديولوجيا الألمانية ص ٩٢

٧٢ - المصدر نفسه ص ٢٤٥

٧٣ - أرفون ص ١٥

74 — Löweth; p. 330.

٧٥ - ماركس وانجلز ، العائلة المقدسة ص ١١٧

٧٦ - نفس المصدر ص ١١٨

- 77 — Feuerbach : Towards a Critique of Hegel's philosophy
in Fiery Brook, p. 53.
- 78 — Ibid., p. 56.
- 79 — S. Hooke ,pp. 227 — 228.
- 80 — Kamenka, p. 74.
- 81 — Feuerbach : Toward's a Critique of Hegel's philosophy
- 82 — Ibid., p. 62.
- 83 — Ibid., p. 72.
- 84 — Ibid., p. 73.
- 85 — Ibid., p. 74.
- 86 — Feuerbach : The Necessity of a Reform of philosophy,
in Fiery Brook, p. 146.
- 87 — Löweth, p. 70.

هوامش الفصل الثانى

- 1 — Feuerbach : Principles .. p. 245.
- ٢ - د . امام عبد الفتاح امام : كيركجورد رائد الوجـــــودية
ج ١ دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة ١٩٨٢ ص ٧ - ٨
- 3 — Preliminary .. p. 161.
- ٤ - ولتر ستيس : فلسفة هيجل ترجمة امام عبد الفتاح ، دار
الثقافة للطباعة والنشر ١٩٧٥ ص ٤٣١
٥ - المصدر نفسه ص ٤١٤
- 6 — Fragments .. p. 270.
- 7 — Preliminary .. pp. 155 — 156.
- 8 — G. Wetter : Dialectical Materialism, Trans by peter
heath, Routledge and Kegan paul, London 1961, pp. 10—11.
- 9 — Ibid., p. 11.
- 10 — Preliminary .. p. 160.
- ١١ - ولتر ستيس : المرجع السابق ص ٤٢٨
- 12 — Preliminary .. p. 168.
- ١٣ - جارودى : كارل ماركس ، جوزج طرابيش ، دار الآداب
بيروت ط ١٩٧٠ ص ٢٧
- 14 — Toward's a Critique .. p. 64.
- 15 — Preliminary .. p. 167.
- ١٦ - ارفون ص ٣٠
- ١٧ - ماركبوز : العقل والثروة . فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية
العامة للكتاب ، القاهرة ص ٢٦٤
- 18 — The Essence of Christainty .. pp. 226 — 227.

١٩ - ارفون : فيورباخ ص ٩

٢٠ - المصدر نفسه ص ٢٢

21 — Preliminary .. p. 163.

22 — Ibid., p. 165.

23 — Ibid., p. 169.

24 — Lectures on The Essence of Religion, p. 21.

25 — Ibid., p. 26.

26 — Ibid., p. 44.

27 — Ibid., p. 104.

28 — Ibid., p. 46.

29 — Ibid., p. 116.

30 — Ibid., p. 113.

31 — Principles .. V. p. 7, Z.H. pp. 179 — 180.

32 — Framents .. p. 285.

33 — Ibid., p. 293.

34 — Principles .. V. pp. 39 — 40, Z.H. p. 212.

٣٥ - ماركيز : العقل والثروة ص ٢٦٤ ، د د . حسن حنفى :

قضايا معاصرة ج ٢ ، دار الفكر العربى ، القاهرة ص ٤٩١

٣٦ - ماركيز ص ٣٦٥ ، د . حسن حنفى : الموضع السابق

37 — Feurbach : Collected Works, Vol. II, p. 318.

38 — The Essence of Christianity, p. 28.

39 — V.E. Lenin : Materialism and EmpiricoCriticism, pp.

2 — 10 — 25 — 39.

40 — Ibid., p. 79.

٤١ - الايدلوجيا الالمانية ص ٥٥

٤٢ - أوجست كورنو : ماركس وانجلز ج ٤ ص ٢٢٨

٤٣ - الايدلوجيا الالمانية ص ٢٥٥

- ٤٤ - أوجست كورنو : ماركس وانجلز ج ٤ ص ١٢٥
 ٤٥ - يعتمد هذا النقد على الفقرة (٥٦) من قضايا أولية التي تقول : « تأملوا الطبيعة تأملوا الانسان ، تجدوكل أسرار الفلسفة امامكم » ص ١٦٣
 ٤٦ - انظر فى ذلك : « الايديولوجيا الألمانية » ، « العائلة المقدسة » ، « مخطوطات ١٨٤٤ »
 ٤٧ - فرانز مهنج : ص ٤٨
 ٤٨ - الموضوع السابق
 ٤٩ - الايديولوجيا الألمانية ص ٣٦ ، أوجست كورنو : المرجع السابق ص ٢٥٠

50 — *The Essence of Christianity* .. p.

٥١ - الايديولوجيا الألمانية ، الموضوع السابق ، كورنو : الموضوع نفسه

52 — *The Essence of Religion*. Trans by Alexander loss, New York K. Butts and Co., 1873, pp. 54 — 55.

53 — *Ibid.*, p. 55.

54 — Feuerbach : *Sämtliche Werke*, Vol. III, pp. 518—520.

نقلا عن يتنين : المادية والمذهب البقدى التجريبي ص ١٤١ - ١٤٢

٥٥ - اسبينوزا : رسالة فى اللاهوت والسياسة ترجمة د . حسن حنفى ، الانجلو المصرية القاهرة ص (٢٢١ - ٢٢٢)

5٤ — Feuerbach : «Reponse A un Theologien» in A. H Ewerck «La Religion D'Apres Nouvelle philosophie Allmand, p. 55.

57 — *Ibid.*, p. 55.

58 — *Ibid.*, p. 55.

59 — *Ibid.*, p. 55 — 56.

60 — *Lecturs on The Essence of Religion*, pp. 54 — 55.

61 — V.E. Leinin : p. 142.

62 — The Essence of - Religion, p. 2.

63 — Ibid., pp. 7 — 8.

64 — Ibid., pp. 9 — 10.

65 — Ibid., p. 10.

66 — Ibid., p. 12.

67 — Ibid., p. 16.

68 — Lectures .. p. 38.

- ٦٩ - ف . ج افاناسيف : أصول الفلسفة الماركسية ترجمة
حمدي عبد الجواد ، دار الثقافة الجديدة ١٩٧٥ ص ٢٧
٧٠ - أرفون : ص ٤٤ - ٤٥
٧١ - المصدر السابق ١١٧
٧٢ - نفس المصدر ص ٤١
٧٣ - المصدر نفسه ص ٤٢

٧٤ - انجلز : فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية . مطبعة
التقدم ، موسكو

٧٥ - في عام ١٨٨٥ اصدار أحد الناشرين في شتو تجارت كتابا
عن فيورباخ بقلم كارل ستارك وطلب محرر Neue Zeit من انجلز عرضا
نقديا للكتاب ورنجب الأخير بذلك لأنه يتيح له عرض رايه ورأي ماركس
في فلسفة هيجل والتاثير الذي كان لفيورباخ عليهم في فترة الاندفاع
والتعاضف وكتب انجلز لهذا كتابه عن فيورباخ .

٧٦ - الياس مرقص : مقدمة الترجمة العربية لمبادئ فلسفة المستقبل
دار الحقيقة ، بيروت - ١٩٧٥ .

٧٧ - انجلز : المصدر السابق ص ٤٧ - ٥٠

٧٨ - الايديولوجيا الألمانية ص ٢٥١

٧٩ - بول جانيه وجبريل مياى : مشكلات ما بعد الطبيعة ،
يحيى هويدى ، الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦١ ص ١٠٨ وأيضا
ريردان ص ٨٣ - ٨٤

80 — Kamenka. p. 98.

81 — M. Cherno : his Intorduction to the Essence of faith
p. 8.

82 — Löweth, pp. 81 — 82, Nathan Rathenstreich : Anthropol-
ogy and Sensiblity, in Revue International De philosophie pp.
336 — 344.

83 — Vogel, p. X, V.

84 — Wladys law Talarkiewicz : Nineteeth Century philo-
sophy trans. by Chester A. Kiseel Wadsworth publishing Com-
pany inc., Belmont California 1973, pp. 51 — 62.

٨٥ - جون لويس : مدخل الى الفلسفة ترجمة انور عبد الملك ،
الدار المصرية للكتب القاهرة ١٩٥٧ ص ١٨٧
٨٦ - الايديولوجيا الألمانية ،
٨٧ - ارفون : هذه هي الفوضوية ، محمد عيتانى ، دار بيروت
للطباعة ١٩٥٣ ص ٢٣

88 — N. Berdyave : The Beginning and The end, New York .
1967 p. 80.

89 — B. M. Reardon, p. 82.

90 — M. Henry : La Critique de la religion et la Concept
de gener dans l'essence du Christianisme pp. 386 — 404.

وراجع عن ميشيل هنرى كتاب جان لاكمروا : نظرة شاملة على
الفلسفة الفرنسية المعاصرة ، يحيى هويدى ، فرانكلين ، القاهرة ١٩٦٢

٢٨٩

(١٩ - الانسان)

٩١ - جارودي : النظرية المادية في المعرفة ، ابراهيم قريط ،
دار دمشق د ٠ ت ص ٥ - ٦

٩٢ - جون ماكورى : الوجودية ، امام عبد الفتاح امام الكويت ١٩٨٢
ص ١٤٢ - ١٤٣

٩٣ - مارتن هيدجر : نداء الحقيقة ومقالات أخرى ، عبد لغفار
مكاوى ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٧٧ ص
٥٠ - ٥٥ - ٥٦ - ٥٨

٩٤ - وانظر ايضا سارتر الوجود والعدم ، عبد الرحمن بدوي ،
دار الاداب بيروت ١٩٧٥ ص ١٨

95 — Principles V. p. 60, Z.H. p. 233.

96 — Preliminary .., p. 162.

97 — Ibid., p. 163.

99 — Ibid., p. 164.

100 — Towards a Critique, pp. 54 — 55.

101 — Principles .. V. p. 61, Z.H., p. 235.

١٠٢ - انظر د ٠ يحيى هويدي : دراسات في الفلسفة الحديثة
والعاصرة ص ١٦٠ - ١٦١

103 — Preliminary .. pp. 162 — 163.

104 — Ibid., p. 163.

105 — Feuerbach : La Mort et l'Immortalité, Au-Ce Que
la Religion, Nouvelle philosophie Allemande, Paris 1850, p. 520.

106 — Ibid., pp. 520 — 521.

١٠٧ - انظر ريجيس جوليفيه : المذاهب الوجودية ، فؤاد كامل .
الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ١٩٦٦ ص ١٧٥ - ١٧٧

108 — Preliminary .. p. 162.

109 — M. Chernob, p. 8.

وهذا يثيره الدكتور حسن حنفى فى دراسته عن :
« لماذا غاب مبحث الانسان فى تراثنا القديم » و « لماذا غاب
مبحث التاريخ فى تراثنا القديم » فى كتابه : دراسات اسلامية ، الانجلو
المصرية القاهرة ١٩٨٢ ص ٣٩٣ - ٤١٦ وهو اهتمامه الدائم يظهر فى
عمله الهام التراث والتجديد. القسم الاول « من العقيدة الى
الثورة فى خمس اجزاء : الاول المقدمات النظرية ، والثانى التوحيد
وهو يهمنى للغاية خاصة الفصل السادس منه « الوعى المتعين » الذى
يتوجه بدراسة فيوريائية تمامها بعنوان الهيات لم انسانيات «
(ص ٦٠٠ - ٦٦٥) والجزء الثالث عن الانسان المتعين ويدور الفصل
التاسع منه عن خلق الافعال ومعظمه عن الشعور وافعال الشعور
الداخلية والخارجية والجزء الرابع عن النبوة والمعاد والخامس والآخر
حول التاريخ المتعين يتناول فيه الايسان والعمل والامانة وينتهى بخاتمه
من الفرقة العقائدية الى الوحدة الوطنية وبذا تتحول العقيدة الى ثورة
بلغة حسن حنفى او الدين الى السياسة بلغة فيوريياخ . والحق ان
العلاقة بين أعمال فيوريياخ وحسن حنفى تحتاج الى دراسة عميقة
لن يطول انتظارها .



هوامش الفصل الثالث

- 1 — Principles .. V.p. 73 Z.H. p. 244.
 - 2 — Preliminary .. p. 164.
 - 3 — The Necessity of a Reform of philosophy, p. 145.
 - 4 — Ibid., pp. 145 — 146.
 - 5 — Principles .. V. p. 5, Z.H. pp. 175 — 176.
- ٦ - د . عبد الغفار مكاوى : الانثربولوجيا الفلسفية دراسة
مخطوطة تحت الطبع ص ٤٧ - ٥٧
- 7 — K. Barth : Introduction to the Essence of Christianity
p. xii.
 - 8 — M. Buber : Betuceen Man and Man, p. 181.
- ٩ - راجع فيورباخ : ماهية المسيحية فى علاقتها بالواحد وصفاته
ص ٢٢٩
- 10 — M. Buber, p. 181.
 - 11 — Ibid., pp. 184 — 186.
 - 12 — Preliminary .. p. 158.
 - 13 — Ibid., p. 158.
 - 14 — Ibid., pp. 158 — 159.
 - 15 — Ibid., p. 159.
 - 16 — Principles .. V. p. 5, Z.H. p. 177.
 - 17 — Ibid., V. p 5, Z.H., p. 177.
- ١٨ - الربط بين اللاهوت والمثالية هو الخيط الاساسى الذى يقوم
عليه نقد فيورباخ كما فى الفقرة (٤) ، (٥) من مبادئ فلسفة المستقبل
وكذلك فى القضايا الاولى لاصلاح الفلسفة .

19 — Lectures .. p. 17

20 — Reponse A un theo'oegien, p. 56.

21 — N. Berdyave : The Russian Revolution, The Uni. of Michigan press 1961.

٢٢ — برديائف العزلة والمجتمع فؤاد كامل . القاهرة ص ٤٧ .

23 — Löweth, p. 83.

٢٤ — فيوريباخ ماهية المسيحية فى علاقتها بالأوحد وصفاته ص ٢٢٦

٢٥ — أنظر نفس المصدر السابق .

٢٦ — أرفون : فيوريباخ ص ١٥١

٢٧ — المرجع نفسه ص ١٥٢

٢٨ — المرجع السابق ص ١٥٣

٢٩ — هرمان رندال : تكوين العقل الحديث ج ٢ ، جورج طعنه ،

بيروت ١٩٦٥ ص ١١٩ - ١٢٠

30 — The Essence of Christinity, p.

٣١ — البيركامى : المتبرد ، عبد المنعم حنفى ، مطبعة الدار المصرية ،

القاهرة ص ١٣٥ - ١٣٦

٣٢ — فيوريباخ : ماهية المسيحية فى علاقتها بالأوحد وصفاته ص ٢٢٣

٣٣ — برويائيف : الحلم والواقع . فؤاد كامل . الادارة العامة

للثقافة بمصر ١٩٦١ ص ٢١١

٣٤ — المصدر السابق ص ٩٣

٣٥ — الموضع نفسه .

٣٦ — نفس المصدر ص ٦٣

٣٧ — نفس المصدر ص ١١٦

٣٨ — نفس المصدر ١٧٧

39 — N. Berdasve : Solitude and Society G. Reavey Geof-
fery Bles, The Centemory Press 1938 p. 13 n.

40 — Ibid., p. 32.

41 — Ibid., p. 232.

٤٢ - ماركيز : العقل والثورة ص ٢٦٢ ، د . حسن حنفي :
قضايا معاصرة ج ٢ ص ٤٨٩

وارفون : فيوريخ صفحات ٣٦ - ٧٥ - ٧٦

43 — The Essence of Christianity, p. I

44 — Ibid., p. I.

45 — Ibid., p. 2.

46 — Ibid., pp. 2 — 3.

47 — Ibid., p. 3.

48 — Ibid., p. 4.

49 — Santayana · The Sensee of Beauty, Dover publication
New York 1955, p. 28.

50 — Ibid., p. 29.

51 — 51 The Essence of Christianity, p. 4.

52 — R. B. Parry : Realms of Value Harvard Uni., Press
1954, p. 326.

53 — Reponse A un thieologien, p. 58.

٥٤ - هوسرل : تأملات ديكارتية ، نازلي اسماعيل حسين ، دار
المعارف بصر ١٩٧٠ ص ٢٣٥

56 — Ibid., p. 5.

57 — Kamenka., p.

58 — Preliminary .. p. 163.

59 — Ibid., p. 168.

هوامش الفصل الرابع

1 — Marx : «Theses on Feuerbach» in The German Ideology part I. Edited by C.G. Arther, New York, 1970, p. 121.

٢ — ارفون : فيورباخ ص ١١٧

٣ — المصدر السابق ص ١١٥

٤ — المصدر السابق ص ١١٦

٥ — انظر في ذلك : مقدمة التوسير لنصوص فيورباخ الى الفرنسية وكل من N. Rotenstreich في مقالته : الاترولوجيا والنزعة الحسية ص ٣٣٦ — ٣٤٤ من المجلة الفلسفية الدولية . ومقدمة فوجل Vogel لترجمة الانجليزية لمبادئ فلسفة المستقبل ، وكل من وليم تشبرلين W. Chambenlain « النزعة الحسية » ص ١٥٣ — ١٦٠ في كتابه Heaven Waant his Desatination وده ماكلين ، « ماركس قبل الماركسية » لندن ١٩٧٠ ص ١٨٩ وما بعدها .

J. E. Sulbiwon ; prophets of Thee west, Ne wYork, 1970, p. 47.

٧ — تلك عادة فيورباخ في العديد من كتاباته ، مثل رده على مولر « الرد على لاهوتي » وعلى شترنر « ماهية المسيحية في علاقته بالواحد وصفاته » أنظر هنري ارفون ، فيورباخ ص ٩٩ ، ١٠٠

6 — Feuerbach : Sämthliche Werke, Vol. II, p. 252.

8 — Principles .. Z.H. p. 224.

9 — Fragments .. p. 288.

10 — H.B. Acton, pp. 52 — 53.

11 — Ibid., p. 53.

12 — The Essence of Christianity, p. 3.

13 — La Mort et Immortalite, p. 520.

١٤ — فيورباخ : جوهر المسيحية في علاقتها بالأوحد وصفاته
ص ٢٢٩ — ٢٣٠
١٥ — ارفون : فيورباخ ص ٢٧

16 — Löweth, p. 76.

١٧ — فيورباخ : « ضد ثنائية الروح والجسد » نقلا عن ارفون
ص ١٠٠

18 — Feuerbach : On The Beginning of philosophy, p.

19 — The Essence of Christianity, p. XXXIV.

20 — The Essence of faith According M. Luther, p. 122.

21 — Ibid., 123.

22 — Lectures .. p. 28.

23 — Vogel; p. 18.

24 — The Essence of Christianity, p. XI.

25 — Principles .. V. p. 55, Z.H. p. 228.

26 — G. Plekhanov : Art and Social life, Union of Soviet
Sociles Republic, 1974, p. 57.

27 — The Essence of Christinaty., p. XXXIX.

28 — Principles : V. p. 53, Z.H. p. 226.

٢٩ — ارفون : فيورباخ ص ١١٥ ، ١١٦

٣٠ — الموضع نفسه .

31 — Preliminary .. p. 164.

32 — Principles .. V. P. 68, Z.H. p. 241.

33 — Ibid., V. p. 58, Z.H. p. 231.

24 — Ibid., V. p. 59, Z.H., pp. 291 — 292.

٣٥ — ارفون : فيورباخ ص ٣١

- 36 — Kamenka, p. 88.
 37 — Preliminary . p. 190.
 38 — Ibid., p. 190.
 39 — V.E. Lenin : pp. 365 — 367.
 40 — Preliminary .. p. 165.
 41 — Principles .. V. p. 66, Z.H., pp. 239 — 240.
 42 — Kamenka. p. 94.
 43 — Feuerbach : S.W. II, p. 207.
 44 — Preliminary, p.
 45 — Ibid., p.
 46 — S. Hook, p. 225.
 47 — Ibid., p. 225.
 48 — Feuerbach : S.W. II, pp. 303 — 304.
 49 — Kamenka, p. 105.
 50 — Ibid., pp. 105 — 106.
 51 — Preliminary .. p. 160.
 52 — Ibid., p. 163.
 53 — Ibid., pp. 163 — 164.
 54 — Ibid., p. 164.
 55 — Ibid., p. 165.
 56 — Principles .. V., p. 52, Z.H., pp. 225 — 226.
 57 — Ibid., p. V., p. 54 Z.H., p. 227.
 58 — Ibid., p. V., p. 227.
 59 — On The Beginning of the phil., p. 142.

٦٠ — فيورباخ : جوهر المسيحية في علاقتها بالواحد وصفاته من

- 61 — Principles .. V., pp. 69 — 70.
 62 — Ibid., V., p. 70, Z. H., p. 241.
 63 — Ibid., V., p. 71, Z.H., p. 244.

64 — Ibid., V., p. 54, Z.H., p. 227.

65 — M. Buber; p. 148.

٦٦ — برديايف العزلة والمجتمع ص ١٤٧ — ١٥٠

٦٧ — المرجع السابق ص ٥٥

٦٨ — المرجع السابق ص ٥٦

69 — Khançaire : Feuerbach et théologie de Secularisation
Paris, les Editions de Cerf, 1970.

٧٠ — فيورباخ : جوهر المسيحية في علاقتها بالواحد وصفاته

ص ٢٨٨

71 — La Mort et l'immortalité .. p. 510.

72 — Ibid., p. 517.

٧٣ — جارودي : ماركسية القرن العشرين ، نزيه الحكيم ، دار

الآداب بيروت ص ١٧٦

74 — La Mort .. p. 516.

75 — Ibid., p. 517.

76 — Ibid., p. 517.

٧٧ — د. زكريا ابراهيم : مشكلة الحب ، مكتبة مصر ، القاهرة

ط ٢ ١٩٧٠ ص ٢٤٧

78 — Ibid., pp. 510.

٧٩ — جارودي : ماركسية القرن العشرين ص ١٧٤

٨٠ — بين جارودي ان القلب في الحالتين لا يتناول « المذهب »

بل « المنهج » فالحب عند اراجون ليس معطى سلفا من الله ، بل هو

خلق انساني محض ، المرجع السابق ص ١٧٥ — ١٨٠

81 — Reponse A un theologien, p. 59.

٨٢ — د. صلاح مخيمر : في سيكولوجية الحب ط ٢ ، الانجلو

المصرية ، القاهرة ١٩٧٦ ص ١٥

٨٣ — ميورباخ : ماهية المسيحية في علاقتها بالواحد وصفاته
ص ٢٣٣

84 — G.A. Wetter, p. 15.

85 — La Mort . . p. 512.

٨٦ — د. عبد الرحمن بدوي : المبقرة والموت ط ٢ ، دار القلم
بيروت — لبنان دوت ص ٤١ — ٤٣

87 — La Mort . . p. 519.

88 — Ibid., p. 513.

٨٩ — د. زكريا ابراهيم : مشكلة الانسان ، مكتبة مصر ، القاهرة
د. ت ١١٦

٩٠ — ف . ع . ادينو كوف : في الأدب الروائي عند تولستوى ،
محمد يونس ، دار الرشيد ، العراق ، ١٩٨١ ص ٣٥

٩١ — المصدر السابق ص ٣٧ نقلا عن المجلد العاشر من الأعمال
الكاملة لفيورباخ .

٩٢ — المصدر نفسه ص ٣٧

93 — La Mort., p. 500.

94 — Ibid., p. 501.

95 — Ibid., p. 503.

96 — Ibid., p. 503.

97 — Ibid., p. 505.

98 — Ibid., p. 505.

99 — Ibid., p. 505.

100 — Ibid., p. 507.

هوامش الفصل الخامس

1 — K. Barth : The Introduction to the Essence of Christianity p. X.

2 — Vogel., p. viii.

3 — Feuerbach : lectures .. p. 5.

4 — Berdyoeve : Russian Revolution, pp. 11 — 12.

5 — M. Chernov., p. 12.

6 — Löweth, p. 69 , Wartofsky, p. xvii.

7 — Löweth, p. 333.

8—Ibid., p. 333.

٩ — د. محمود رجب : الاغتراب ، منشأة المعارف ، الاسكندرية ١٩٧٨ ، حيث يعرض لشذرة توبنجن الموضحة لموقف هيجل المبكر من الدين ، نقلا عن الأعمال الكاملة لهيجل .

١٠ — المصدر السابق ص ١١٩ ، ١٢٠

١١ — جارودي : كارل ماركس ، جورج طرايش ، دار الآداب ، بيروت ط ٢ ص ٢٢

١٢ — انظر جارودي : نظرات حول الانسان ، يحيى هويدي ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، لبيان موقفهما من الفلسفة الهيجلية .

١٣ — جارودي : فكر هيجل ، دار الحقيقة بيروت ص ١٤٩

١٤ — د. زكريا ابراهيم : هيجل أو المثالية المطلقة مكتبة مصر ، القاهرة ١٩٧٠ ص ٣٥٩

١٥ — المصدر السابق ص ٣٥٥

١٦ — د. محمود رجب المصدر السابق ص ١٢٣

١٧ — نفس المصدر : ص ١٢٧ — ١٣٦

١٨ — د. زكريا ابراهيم : هيجل أو المثالية المطلقة ص ٣٥٦

١٩ — المصدر السابق ص ١٥٧ ، جارودي : فكر هيجل ص ٢٣٤

20 — The Necessity of a Reform of phil., p. 147.

21 — E. Fackenheim : The Religious Dimension in Hegel's Thought, Boston press, Boston 1967, pp. 339 — 340.

٢٢ — يقسم مالفن كرنو في مقدمة ترجمته « ماهية الايمان لدى مارتين لوتر » مراحل تفكير فيورباخ الدين الى مرحلتين : الأولى « ماهية المسيحية » والثانية « ماهية الدين » ويتأثر « ماهية الايمان » تطورا الأولى وتمهيدا للثانية ص ٩ — ١٧

23 — La Mort .. p. 515.

24 — Ibid., p. 515.

٢٥ — انظر ده امام عبد الفتاح : المنهج الجدلي عند هيجل ، دار المعارف القاهرة ، خاصة الباب الرابع ص ٣٢٥ ، ٣٢٦

26 — La Mort .. p. 516.

27 — Berdyaev : The Divin and the Human, p. 44.

28 — Ibid., p. 136.

٢٩ — شاخت : الاغتراب ، يوسف كامل ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ١٩٨٠ ص ١٢٦
٣٠ — أشار الدكتور حسن حنفي الى أهمية هذا النص الذي أورده الأشعري الاسلاميين طبعة محمد محبى الدين عبد الحميد ، القاهرة ١٩٥٠ ص ٢٤٠

31 — Reponse A un Theologien, p. 52.

32 — Ibid., p. 54.

33 — Ibid., p. 54.

٣٤ — فيورباخ : جوهر المسيحية في علاقتها بالواحد وصفاته ص ٢٢١

35 — The Essence of faith .. p. 11.

٣٦ — انظر فرويد : مستقبل الوهم ، وقارن رايه براى سدنى هوك الذى يقول « انه قد يكون الجنوح الى موبض الذات عن نقائصها

بإدماجها في الأعمال المجيدة التي قام بها آخرون أسعد حظا والذي يستشهد
 بفيورباخ الذي قال معللا بالحجة المنطقية أن هذه الظاهرة توضح طبيعة
 الآلهة التي يعبدها البشر « هو ك : البطل في التاريخ مروان الجابري ،
 المؤسسة الأهلية للطباعة بيروت ١٩٥٩ ص ٣٢ ، ووالف رزق الله : فرويد
 ودلتو والدين ، مجلة الفكر العربي المعاصر بيروت لبنان ١٩٨١ ص ٩٣

٣٧ - فرويد : مستقبل الوهم ص ٢٨

٣٨ - المرجع السابق ص ٤٣

٣٩ - المرجع السابق ص ٤٩

٤٠ - د. حسن حنفي : الاغتراب الديني عند فيورباخ ، مجلة
 عالم الفكر الكويتية ص ٤٣ وانظر أيضا د. حسن حنفي : دراسات
 فلسفية ص ٤٠٠

42 — H.B. Acton : p. 121.

43 — A.H. Weser : Freud und Feuerbach, Religions Kritik
 In augural — Dissertation leipzig 1939.

44 — The Essence of Religion ,p. I.

45 — Lectures on .. p. 26.

46 — The Essence of Religion, p. 2.

47 — Ibid., p. 2.

48 — Lectures on .. p. 21.

49 — Ibid., p. 22.

50 — M. Chernob, pp. 9 — 10.

٥١ - أرفون : فيورباخ ص ٢١

٥٢ - نفس المصدر ص ٢١ ، ٢٢

٥٣ - هذا رأي كل من مامنكا في « فلسفة فيورباخ » وانجلز في
 « فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية المانية » .

54 — Lectures on .. p. 26.

55 — B. M. Reardon., p. 83.

٥٦ - جون لويس : ص ١٨٧

57 — Berdyaev : The Divine and The Human, p. 32.

٥٨ — برديايف : الزلة والمجتمع ص ٣٠

٥٩ — انجلز : فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية ص ٥٥

60 — The Necessity of the Reform of phil, p.

٦٢ — انجلز الموضع السابق •

٦٣ — نفس الموضع •

63 — Fragments .. p.

64 — Berdyaev, Ibid., p. 13.

65 — Lectures on .. p. 21.

66 — Lectures on .. p. 21.

67 — Ibid., p. 27.

68 — Ibid., p. 26.

69 — Ibid., p. 27.

70 — Ibid., p. 27.

71 — Ibid., p. 28.

72 — Ibid., p. 29. "

73 — Ibid., p. 33.

74 — Le Mort et l'Immortalité ..., p.

٧٥ — قارن رواية سيمون دي يوفوار « كل البشر فانون » فاستمرار

الحياة يعنى غياب العاطفة والحب والاحسان •

76 — Ibid., p. 33.

77 — Ibid., p. 30.

78 — Ibid., p. 30.

79 — Ibid., p. 30.

80 — Ibid., p. 30.

81 — Ibid., p. 31.

82 — Ibid., p. 31.

83 — Löweth ,p.

84 — Feuerbach : Ibid., p. 32.

85 — Ibid., p. 32.

86 — Frei : Feuerbach and Theology, journal of The American Acadadmy of Religion 1967 Vol, 35 , No. 3 pp. 2 - 50 off, Glasse: Barth on Feuerbach, Harvard Theological Review 1964, Vol. 57, No. 2 pp. 69 — 96, Vogel : The Barth - Feuerbach Conformation. Harvard, Theological Review 1966, Vol. 59 pp. 27—
32.

87 — E. Brehier : The Nineteenth Century, Period of System trans., by Wade Baskin, The Uni. of chicago Press 1968, p. 209.

وانظر بارت : مقدمة جوهر المسيحية لفيورباخ • وبرديائيف العزلة
والمجتمع وجون لويس المدخل الى الفلسفة ، وفوجل : مقدمة ترجمته
نباذىء فلسفة المستقبل •

٨٨ — ازفلد كولييه : المدخل الى الفلسفة • أبو العلا عفيفى ،
القاهرة ١٩٥٥ ص ١٢٤

٨٩ — انظر ذراز : الدين ص ٢٩ ، د • حسن شحاتة سفعان :
علم الاجتماع الدينى ص ٢٢
٩٠ — د • حسن شحاتة سفعان : الموضوع السابق •

91 — Thomas, F.O' Dea : The Sociology of Religion, Prentice-Hall Inc., England, Cliffs, New Jersey 1966 pp. 30 — 31.

92 — Brehier, p. 208.

93 — Ibid., p. 209.

هوامش الفصل السادس

1 — Kamenka, p. 124.

- ٢ — هنرى ارمون : فيورباخ ص ١٠٩ نقلا عن شترنر الاوحد وصفاته ص ٤٠٣
٣ — ارفون ص ١١٠

4 — Kamenka, p. 124.

- ٥ — د. توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية : نشأتها وتطورها ط ٤ النهضة العربية ، القاهرة ١٩٧٦ ص ٣٧٢
٦ — وهى الأعمال التى كتبت فى فترة نمو الرومانسية : قضايا أولية ، فلسفة المستقبل ، ماهية المسيحية .
٧ — فى الفصل الذى خصصه تشمبرلين للأخلاق من كتابه عن « فيورباخ » يرى أن هناك مرحلتين للأخلاق مختلفتين عنده الأولى : الأخلاق الكانطية الفتشسية فى كتابات فيورباخ المبكرة ، والثانية على العكس من فلسفة كانط ، وفيها تحدت الأخلاق من خلال قلب الانسان وحياته الشعورية ١٦١ ، ١٦٢ . W. B. chamberlin PP 161 - 162.
8 — Kamenka, p. 126.
9 — Principles V. p. 71, 2. H., p. 244.
10 — The Essence of Christianity , p. 260.
11 — Igid., p. 248.

- ١٢ — تردد فكرة تحويل الايمان الى حب فى معظم كتابات فيورباخ فى « ماهية المسيحية ، ماهية الايمان ، والرد على لاهوتى » وتأملات حول الموت والخلود .

13 — Kamenka, p. 129.

١٤ — هناك ترجمتين للكتاب بالإضافة الى العرض الممتاز لفلسفة
كانط الاخلاقية في كتاب ده توفيق الطويل : فلسفة الاخلاق ، نشأتها
وتطورها ، والترجمة الأولى « تأسيس ميتافيزيقا الاخلاق » للدكتور
عبد الغفار مكاوي ، الدار القومية للطباعة والنشر ١٩٦٥ والثانية « أسس
ميتافيزيقا الاخلاق » للدكتور محمد فتحي الشنيطي ، دار النهضة
العربية بيروت لبنان ١٩٦٥

١٥ — ده توفيق الطويل : فلسفة الأخلاق ص ٣٨٨

١٦ — كانط : تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ، ترجمة مكاوي ص ١٧

وترجمة الشنيطي ص ٥١

17 — Kamenka, p. 129.

18 — R. B. Perry Realms of Valuelp . 89.

19 — Kamenka, p. 135.

20 — Feuerbach : Collected Works Vol., x, p. 114 in Kam-
enka, p. 181.

21 — Ibid., p. 131.

٢٢ — يقول انجلز : ان الحب عند فيورباخ في كل مكان وفي كافة
الازمنة هو الالة الذي يأتي بالمجائب والذي ينبغي أن يتغلب على مصاعب
الحياة العملية في مجتمع منقسم الى طبقات تنعارض مصالحها تماما ، عند
هذه النقطة يخفى آخر أثر للصفة الثورية في الفلسفة ولا يبقى الا القول
المأسور لتكن المحبة بين الناس يقضي النظر عن فوارق الجنس والطبقة ب
مبدأ عاما كلية ، انجلز ص ٦٤

٢٣ — يعي انجلز تماما تلك الجواب في أخلاق فيورباخ حيث أنه
يمدها ثم يرفضها باعتبارها لا تمثل نسقا أخلاقيا .

24 — Kamenka, pp. 132 — 133.

25 — Ludwig Von Usises : Theory of History, Yale Uni.,

Press, London ,1957, pp. 12 — 13.

26 — Feuerbach : Collected Works, Vol. x, p. 270 in Kamenka, p. 134.

27 — Kamenka, p. 134.

28 — Feuerbach : Ibid., p. 287.

29 — Ibid., p. 150.

٣٠ — قارن موقف الوضعية المنطقية في ده الطويل : العقليون والتجريبيون في فلسفة الاخلاق مجلة كلية الآداب المجلد ١٤ ج ١ مايو ١٩٥٢ ص ١٦ — ٦٨ ، ده صلاح قنصوة ، نظرية القيمة في الفكر المعاصر دار الثقافة للطباعة والنشر — القاهرة .

31 — Kamenka, p. 138.

٣٢ — ازفلد كوله : المصدر السابق ص ٣٢٥

33 — Feuerbach, C.W. Vol. x, p. 239, Kamenka, p. 139.

34 — Ibid., p. 275.

35 — Ibid., p. 256.

36 — Ibid., p. 292.

37 — Kamenka; p. 144.

38 — M. Chernno; p. 7.

٣٩ — هنري لوفيفر : المنطق الجدلي ترجمة ابراهيم فتحي .

40 — Preliminary .. p. 172.

41 — Lectures .. p. 22.

42 — Ibid., p. 23.

43 — The Necessity of Reform of phil., p. 145.

44 — Löweth, 79.

45 — The Necessity... p. 152.

٤٦ — انظر ماركس : نقد فلسفة الحق الهيجلية ، في الحوليات الالمانية — الفرنسية فبراير ١٨٤٤ ، راشد البراوي : المذاهب الاشتراكية المعاصرة ، الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦٧ ص ٤٣

47 — Feurbach : Ibid., p. 154.

٤٨ — وهذا جهد لا يشبه الضربة النقاضية ، وإنما يشبه مجهودا
مبدولا بدافع النوايا الحسنة للاحتفاظ بالمسيحية دال الاطار الانساني
عن طريق الرد التقدي كما يقول لوفيث .

٤٩ — ماركيز : العقل والثورة ص ٢٥٨

٥٠ — جيمس كوليتز : الله في الفلسفة الحديثة ص ٤٨٥

٥١ — الموضع السابق .

٥٢ — الموضع نفسه .

٥٣ — هريوت ماركيز : العقل والثورة ص ٢٦٢

54 — N.O. Lossky : History of Russian phil., International
Uni., press, inc, New York 1972, p. 56.

٥٥ — لو كاش : دراسات ، الواقعية الأوربية ، أمير أسكندر
الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٢ ص ١٣٢

56 — Lassky, p. 55.

57 — Ibid., p. 90.

٥٨ — لو كاش : المرجع السابق صفحات ١٢٥ ، ١٢٦ ، ١٢٩

٥٩ — جون فرينيل : الادب والفن في ضوء الواقعية ، محمد
مفيد الشوباشي — دار الفكر العربي ص ٢٨

٦٠ — فناء د. كلنجندر : الماركسية والفن الحديث ، ابراهيم
فتحى ، دار الاداب والثقافة بيروت ، ١٩٨٠ ص ٤٠

61 — C. Lichtem : Lu Kacs : Modern Masters p. 75.

62 — M. Seliger : The Marxist Conception, of Ideology Com-
bridge Uni., press, London, 1979, p. 24.

٦٣ — لو كاش : المرجع السابق ص ١٢٥ ، ١٢٦

64 — Bardyaev : The Origin of Russian Communism. The
Uni., press of glasgow, 1937, pp. 76 — 77.

65 — Ibid., p. 193.

هوامش الخاتمة

- 1 — Kamenka, p. 149.
- 2 — Preliminary .. p. 163.
- 3 — Mclellan, : Thé young Hegeitians . and Marx , New York, 1969.
- 4 — Brazill : The young Hegelians ,yale Uni., press.
- 5 — Fetscher : Hegel, Feuer bach, Marx , Bonn 1963.
- 6 — Löweth : Hegel, Feuerbach, Marx, in Revue Internationale, De philosophie pp. 308 — 335.
- 7 — Schelling : Feuerbach und die Religion, Munich 1957.
- 8 — Glasse : Barth on Feuerbach, Harvard theological Review 1964.
- 9 — Vogel : The Barth — Feuerbach, Conformation Harv-ard theological Review 1966.

مراجع البحث

أولاً - الكتب العربية :

١ - مؤلفات فيورباخ :

1 — The Essence of Christianity, translated from Second German edition by Marien Evans (George Elliot) Harper & Row publishers, New York and London 1957.

2 — The Essence of Religion ,Translated by Alexander loss, A.K. Butts & Co., New York 1973.

3 — The Essence of faith According to Luther, Trans., by. Melvin Chernow, Harper & Row, New York, 1967.

4 — Lectures on the Essence of Religion ,trans. by. R. Manheim, Harper & Row, New York, 1967.

5 — Principles of the philosophy of the Future, trans., with an Introduction by M.H. Vogel ,O polis Bobis Merrill 1966, and another translation by Zawor Hanfi.

6 — The Fiery Brook : Selected of Feuerbach, Anchor Books : Selected of Feuerbach, Anchor Books, New York 1972

7 — Towards a Critique of Hegel's philosophy.

8 — Introduction to the Essence of Christianity.

- 9 — On The Beginning of philosophy.
- 10 — The Necessity of Reform of philosophy.
- 11 — Preliminary Theses on The Reform of philosophy.
- 12 — Preface to the Second Edition of Essence of Christianity.

13 — Fragments Concerning The Characteristic of my philosophical Development, trans., by Zawor Hanfi, Anchor Book, New York 1972.

14 — L'Essence du Christianisme dans son Rapports l'Unique et sa propriété, dans Manifestes philosophiques, text choisis, Trad., par l'Althusser Press Uni., De Frans, 1960.

15 — La Mort et l'Immortalité, Au est-ce Que la Religion Nouvelle philosophie Allemande, Trad., par Herman Ewerbeek, Paris 1850.

٢ - دراسات عن فيورباخ :

— Acton, H.B. : The Illusion of the epoch, Routledge Kegan Paul, London and Boston 1973.

— Barth, K : Protestant thought From Rousseau to Ritschl A Clarndn Book, Published by Simon and schuster 1969.

— Barth, K : An Introductory Essay in the Essence of Christianity appears in Die theologie und die Kirche Zollikon — Zurich, Evangelischer verlag A.G. 1928.

— Chamberlain : Heavn Wasn't his Dstination, London Allen and unwin 1941.

— Engels, : Ludwig Feuerbach and th End of Classical German philosophy 1968.

— Glass, I. : Why did Furbach Concern himself with Luther in Revue intrnationale De philosophie, No 101, 1972.

— Kamenka : the philosophy of Feuerbach, Routledge & Kegan paul, London 1970.

— Lenin, V.E., : Materialism and Empirio — Criticism Progress publishers moscow 1967.

— Löweth, K : From Hegel to Nietzsche ,the Revolution in Nineteenth Century though, trans by David Green, London, Constable 1965.

— Reardon, B.M.G. Religions thought in the Nineteenth century Cambridge, Uni., 1966.

— Ratenstreich, Nathen : Anthropology and Sensibility in. Revue Internationale De philosophie.

— Mclellan, David : The young Hegelians and K. Marx, the Macmillan press Ltd 3 ed., London 1980.

— Wartofsky. K. Feuerbach, Cambridge Uni., Press Cambridge 1982.

— Khanffaire : Feuerbach et la theologie de Secularisation, Pris : les Edition de Cerf, 1970.

— Arvon, H. : L'Feuerbach au la Transformation lu Sacre. F.U.P. Paris 1957.

— Bruaire, Claude : l'homme miroir de Dieu, dans Revue International De philosophie.

— Sidney Hook : From Hegel to Marx, The Uni. of Michigan Press fourth printing 1971.

— Tatar Kiewicz Wladyslaw : Nineteenth Century philosophy Trans. by Chest A. Kisiel, Wodsworth publishing Company inc., Belmont california 1973.

٣ - كتب عامة في الفلسفة :

— Althusser : Note du traducteur, dans Manifestus philosophie, F.U.P. Paris 1960.

— Berdyaev : The Beginning and the End, Harper & Bratrass publisher, New York 1962.

— Berdyaev : The Divin and The Human, Geoffeny Bles, London, 1949.

— Berdyaev: Towards a New Epoch, Geogery Bles London 1949.

— Brehier, El, The Nineteenth Century, Vol. VI The History of Philosophy, The Uni. of Chicago Press, Chacage 1968.

— Buber M. Between Man and Man The Mcmillan Company, New York 1972.

— Chreno M., : The Introduction of Translation of «The Essence of faith According to luther Harper & Raw publication, London 1967.

— Fackenheim: The Religious Dimenion in Hegel's thought Beacon Press, Baston 1967.

— Giddens, Anthorig : Capitalism and Modern Social theory, Cadmbridge Uni, Press London, 1967.

— Gustov A. Wetter : Dialectical Materialism Routledge and Kegan paul, London 1960.

— Lossky, N. : History of Russian philosophy International Uni., Press, in New York 1972.

— Perry R.B. : Realms of Values, Harvard Uni.. Press, Cambridge 1954.

— Santyana : The Sence of Beauty, Dover Publication, New York 1955.

— Thomas F.O' Dea : The Inc., Engiwood, New jersey 1966.

— Tucker, R. : Philosophy and Myth in Karl Marx, Cambridge Uni., Press 1964.

— Vogel, H. : Introduction to «The Principles of the philosophy of the Future», Indiana polis Bobls Merrill 1966.

ثانيا : المراجع العربية •

١ - الكتب والمقالات العربية والمعرية •

١ - أرفون (هنرى) : فيورباخ ، الترجمة إبراهيم المريس
والمؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت - لبنان ١٩٨١

٢ - أرست بلوخ : مدخل الى الفلسفة عصر النهضة - مقال
بالفكر العربى المعاصر - صادر عن معهد الانماء العربى - بيروت لبنان
المسند ١٩٨٥

٣ - اريك فروم : الدين والتحليل النفسى ، ترجمة فؤاد كامل
مكتبة غريب للطباعة والنشر - القاهرة د . ت •

٤ - ازفلد كولبة . المدخل الى الفلسفة ترجمة ابو العلا عفيفى •
لجنة التأليف والترجمة والنشر ط ٣ ، القاهرة ١٩٥٥ •

٥ - أدينوكوف : ف • غ فن الادب الروائى عند تولستوى •
ترجمة محمد يونس • دار الرشيد للنشر • بغداد العراق ١٩٨١

٦ - اسينوزا : رسالة فى اللاهوت والسياسة • ترجمة د • حسن
حنفى • ط ٢ • مكتبة الانجلو المصرية • القاهرة •

٧ - الأشعرى (أبو الحسن : مقالات الاسلاميين • طبعة : محمد
محمى الدين عبد الحيد • القاهرة ١٩٥٠

٨ - امام عبد الفتاح امام : كيركجارد ، رائد الوجودية دار الثقافة
للطباعة والنشر • القاهرة ١٩٨٢ م

٩ - امام عبد الفتاح امام : المنهج الجدلي عند هيجل . ط ١ .
دار المعارف - بمصر . د . د . ت .

١٠ - أولف جيجن : المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية .
ترجمة د . عزيز قرني . دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٧٧

١١ - أوجست كورنو : اصول الفكر الماركسي . ترجمة مجاهد
عبد المنعم مجاهد . دار الأداب . بيروت . ١٩٦٨

١٢ - أوجست كورنو : ماركس وانجلز ، حياتهما وأعمالهما
الفكرية ترجمة . الياس مرقص . دار الحقيقة . بيروت ١٩٧٥

١٣ - التوسير ، (لويس) : التناقض ولا أحادية التحديد
(ملاحظات بحث) في كتاب قراءات في المادية الجدلية . ترجمة قيس
الشمي - دار الطليعة للطباعة والنشر . بيروت .

١٤ - الياس مرقص : مقدمة ترجمته لكتاب باور وماركس حول
المسألة اليهودية . دار الحقيقة - بيروت . لبنان . د . د . ت .

١٥ - الياس مرقص : مقدمة ترجمة لكتاب فيورباخ « مبادئ
فلسفة المستقبل . والقضايا الأولية لاصلاح الفلسفة . دار الحقيقة .
بيروت . لبنان .

١٦ - برة (اميل) : اتجاهات الفلسفة المعاصرة . ترجمة د .
محمود قاسم - دار الكشاف بيروت .

وهناك ترجمة أخرى لنفس الكتاب بعنوان (قضايا الفلسفة
المعاصرة) . ترجمة : حنا بولس الشاعر - دار الطليعة بيروت .

١٧ - بول جانيه ، جبريل سياب : مشكلات ما بعد الطليعة .
ترجمة د . يحيى هويدى . الانجلو المصرية . القاهرة ١٩٦١

١٨ - بردياثيف : للظلم والواقع • ترجمة فؤاد كامل • الادارة العامة للثقافة • مصر ١٩٦١

١٩ - بردياثيف : العزلة والمجتمع • ترجمة فؤاد كامل • دار النهضة المصرية • القاهرة ١٩٦٠

٢٠ - بردياثيف : أصل الشيوعية الروسية • ترجمة فؤاد كامل • الدار المصرية للتأليف والترجمة • القاهرة ١٩٦٦ - وهناك ترجمة ثالثة للكتاب بعنوان : « منابع الشيوعية الروسية ومعناها » • لدوقان قرقوط • دار الطليعة بيروت • ١٩٧٣

٢١ - البراوى (دكتور راشد) : المذاهب الاشتراكية المعاصرة • مكتبة الانجلو المصرية ١٩٦٧

٢٢ - توفيق الطويل (الدكتور) : الفلسفة الخلقية تشاتها وتطورها ط ٣ النهضة الغربية • القاهرة ١٩٧٦

٢٣ - توفيق الطويل (الدكتور) : العقليون والتجريبيون في فلسفة الأخلاق • بحث مستخرج من مجلة كلية الآداب • المجلد الرابع عشر • القاهرة ١٩٥٢

٢٤ - جازودى روجيه : فكر هيجل • ترجمة الياس مزقص - دار الحقيقة - بيروت • د • ت •

٢٥ - جازودى ، روجيه : كارل ماركس • ترجمة جورج طرايشي • دار الآداب • بيروت • لبنان • ط ٣ • ١٩٧٠

٢٦ - جازودى ، روجيه : ماركسية القرن العشرين • ترجمة نزيه حكيم • دار الآداب بيروت • لبنان ١٩٧٣

- ٢٧ - جارودى : روجية : النظرية المادية فى المعرفة • ترجمة
ابراهيم قريط - دار دمشق للطباعة • د • ت •
- ٢٨ - جارودى : روجية : نظريات حول الانسان • ترجمة د • يحيى
هويدى • المجلس الأعلى للثقافة • القاهرة ١٩٨٣
- ٢٩ - جان هيوليت : دراسات فى ماركس وهيجل • ترجمة جورج
مصدقى • منشورات وزارة الثقافة السورية • دمشق ١٩٧١
- ٣٠ - جون ماكورى : الوجودية • ترجمة • امام عبد الفتاح امام
المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب • الكويت ١٩٨٢
- ٣١ - جون فرميل : الآداب والفن فى ضوء الواقعية • محمد
مفيد الشوباشى دار الفكر العربى ، القاهرة د • ت •
- ٣٢ - جون لويس : المداخل الى الفلسفة • ترجمة د • ألور
عبد الملك ط ١ - الدار المصرية للكتب • القاهرة ١٩٥٧
- ٣٣ - جيمس كولنز : الله فى الفلسفة الحديثة • ترجمة • فؤاد
كامل • دار غريب للطباعة • القاهرة ١٩٧٣
- ٣٤ - حسن حنفى (الدكتور) : قضايا معاصرة ج ٢ فى الفكر
الفكر الغربى المعاصر دار الفكر العربى - القاهرة د • ت •
- ٣٥ - حسن حنفى (الدكتور) : مقدمة ترجمة رسالة فى اللاهوت
والسياسة • لاسينوزا • ط ٢ • مكتبة الانجلو المصرية • القاهرة د • ت •
- ٣٦ - حسن حنفى (الدكتور) : الاغتراب الدينى عند فيورباخ •
بحث فى مجلة مستخرج من مجلة عالم الفكر الكويتية ١٩٨٣

٣٧ - حسن شعاعته سفعان (الدكتور) : علم الاجتماع الدينى .
مطبعة دار التأليف والنشر . القاهرة ١٩٤٧

٣٨ - رالف رزق الله : فرويد ودلتو والدين بحث بمجلة الفكر
العربى المعاصر . معهد الانماء العربى . بيروت . لبنان ١٩٨١

٣٩ - رينيه سيروا : هيجل والهيكلية . ترجمة نهاد رضا ،
دار الأنوار بيروت - لبنان . د . د . ت .

٤٠ - رجب (الدكتور محمود) : الاغتراب ، منشأة المعارف .
الاسكندرية ١٩٨٠
لا

٤١ - زكريا ابراهيم (الدكتور) : مشكلة الحب . ط ٢ . مكتبة
مصر القاهرة ١٩٧٠

٤٢ - زكريا ابراهيم (الدكتور) : مشكلة الحياة . مكتبة مصر
القاهرة ١٩٧١

٤٣ - زكريا ابراهيم (الدكتور) : هيجل أو المثالية المطلقة .
مكتبة مصر - القاهرة ١٩٧٠

٤٤ - زكريا ابراهيم (الدكتور) : مشكلة الانسان . مكتبة
مصر - القاهرة . د . ت .

٤٥ - سارتر ، جان بول : الوجود والعدم . ترجمة د . عبد الرحمن
بدوى . دار الآداب . بيروت . لبنان ١٩٦٦

٤٦ - سالتيانا ، جورج : الاحساس بالجمال . ترجمة محمد
مصطفى بدوى . الانجلو المصرية . القاهرة . د . ت .

٤٧ - سيدنى هوك : البطل فى التاريخ • ترجمة : مروان الجابرى
المؤسسة الأهلية للطباعة والنشر • بيروت ١٩٥٩

٤٨ - شاخت (ريتشارد) : الإغتراب • ترجمة كامل يوسف •
المؤسسة العربية للدراسات والنشر • بيروت لبنان ١٩٨٠

٥٠ - عثمان أمين : (الدكتور) : محاولات فلسفية الانجلو
المصرية ط ٢ القاهرة • ١٩٦٧

٥١ - فرويد : مستقبل الوهم • ترجمة جورج طرايىشى • دار
الطليلة • بيروت • لبنان ١٩٧٤

٥٢ - فرنز مهرنج : كارل ماركس • تاريخ حياته وفضاله • ترجمة
خليل الهندى • دار الطليعة • بيروت • ١٩٧٢

٥٣ - فردريك انجلز : فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية
وللكتاب ترجمات عديدة • أولها ترجمة : راشد البراوى ضمن كتاب
التفسير المادى للتاريخ • النهضة العربية القاهرة ١٩٤٧ • وترجمة
د • فؤاد أيوب • دار الطليعة • بيروت لبنان • وترجمة : جورج استور
دار الفكر الجديد ، د • ت • وترجمة دار التقدم بموسكو •

٥٤ - فيورباخ ، لديج : مبادئ فلسفة المستقبل وقضايا أولية
لاصلاح الفلسفة فى مجلد واحد • ترجمة • الياس مرقص • دار
الحقيقة • بيروت • لبنان • ١٩٧٥

٥٥ - كانط (أمانويل) : تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق • ترجمة
د • عبد الغفار مكاوى • الدار القومية للطباعة والنشر • القاهرة ١٩٦٥
وهناك ترجمة عربية ثانية بعنوان « أسس ميتافيزيقا الأخلاق » للدكتور /

محمد فتحي الشنيطي • دار النهضة العربية للطباعة والنشر - بيروت -
لبنان ١٩٧٠

٥٦ - كلمنجر ف • د : الماركسية والفن الحديث • ترجمة
ابراهيم فتحي • دار الآداب والثقافة • بيروت ١٩٨٠

٥٧ - كامى (البير) : المتمرد ترجمة : عبد المنعم حنفي • مطبعة
الدار المصرية • القاهرة • د • د • ت •

٥٨٠ - كول ج • هـ : الرواد الأوائل للاشتراكية • ترجمة : محمد
عبد الله الشفقي - الدار القومية للطباعة القاهرة • د • د • ت •

٥٩ - لوكاش جورج : درامات في الواقعية الأوروبية • ترجمة
أمير اسكندر • الهيئة المصرية العامة للكتاب • القاهرة ١٩٧٢

٦٠ - لوكاش جورج : الأدب والفن والوعي الطبقي • ترجمة
هنرى عبود ، دار الطليعة • بيروت لبنان • د • د • ت •

٦١ - لينين : الدفاتر الفلسفية ف مجلدين • ترجمة الياس مرقص
دار الحقيقة • بيروت • لبنان • ١٩٧٤

٦٢ - لينين : المادية والمذهب النقدي التجريبي • ترجمة فؤاد
أيوب • دار دمشق للطباعة والنشر - بيروت - لبنان

٦٣ - ماركس وانجلز : الايديولوجيا الألمانية • ترجمة فؤاد
أيوب • دار دمشق للطباعة والنشر بيروت لبنان ١٩٧٦

٦٤ - ماركس وانجلز : العائلة المقدسة أو نقد النقد النقدي •
ترجمة حنا عبود • دار دمشق للطباعة بيروت • لبنان • د • ت •

٦٥ - ماركس : مخطوطات ١٨٤٤ ترجمة / محمد مستجير مصطفى
دار الثقافة الجديدة • القاهرة • ١٩٧٤

٦٦ - ماركس : قضايا على فيورباخ ملحق بكتاب ماركس وإنجلز •
الأيديولوجيا الألمانية • الترجمة العربية - دار دمشق ١٩٧٦

٦٧ - محمد عبد الله دارز : الدين • بحوث مبهدة لدراسة تاريخ
الأديان مطبعة السعادة • القاهرة ١٩٦٩

٦٨ - مكاوى (الدكتور عبد الغفار) : دراسته عن هيدجر في
مقدمة نداء الحقيقة • دار الثقافة • للنشر والتوزيع القاهرة •

٦٩ - مكاوى (الدكتور عبد الغفار) : الاتربولوجيا الفلسفية •
مخطوط •

٧٠ - بوريس تهورث : الفلسفة للاشتراكين • ترجمة : مسعد
الفيشاوى • دار الآداب والثقافة • بيروت • لبنان ١٩٧٩

٧١ - هويدى : الدكتور يحيى : دراسات في الفلسفة الحديثة
والمداصرة دار النهضة العربية القاهرة ١٩٦٨

٧٢ - هويدى : الدكتور يحيى : مقدمة في الفلسفة العامة ط ٩
دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٧٩

٧٣ - هربرت ماركيوز : العقل والثورة • هيجل ونشأة النظرية
الاجتماعية • ترجمة • فؤاد زكريا • الهيئة العامة للكتاب ط ١
القاهرة ١٩٧٠

٧٥ هيجل : علم ظهور العقل • (المجلد الأول) ترجمة • مصطفى
صفوان • دار الطليعة • بيروت • لبنان • ١٩٨١ م •

٧٤ - هرمان راندال : ال تكوين العقل الحديث • ج ٢ ترجمة
جورج طعمة • دار الثقافة الجديدة • بيروت • ١٩٦٥

٧٦ - هوسرل : تأملات ديكارتية ترجمة د • نازلي اسماعيل •
دار المعارف القاهرة ١٩٧٠

٧٧ - هيلجر ، مارتين : نداء الحقيقة ومقالات أخرى • ترجمة
وتقديم د • عبد الغفار مكاوي • دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة •

٧٨ - ولتر سيتس : فلسفة هيغل ترجمة د • امام عبد الفتاح
امام • دار الثقافة • للطباعة والنشر ط ١ القاهرة ١٩٧٥

فهرس

فلسفة فيورباخ

الصفحة

ج	— الاهداء
هـ	— مقدمة للأستاذ الدكتور حسن حنفى
٣	— تعقيب
٥	— كلمة أولية
٧	— المدخل الى فلسفة فيورباخ •
٩	١ — الموضوع والمصطلح
١٥	٢ — حياته
٢٩	● الفصل الأول: فيورباخ وتيار عصره (التحول عن الهيجلية)
٣١	تمهيد
٣٣	أولا : موقف فيورباخ من الفلاسفة المحدثين •
٣٨	ثانيا : الموقف من فلاسفة التجريبية والمادية •
٤٣	ثالثا : تطوير موقف فيورباخ فى من هيجل •
٦٩	● الفصل الثانى : الطبيعة عند فيورباخ
٧١	تمهيد :
٧٢	أولا : فلسفة الطبيعة عند هيجل •
٧٨	ثانيا : التصور الاثربولوجى للطبيعة •
٩٤	— الطبيعة والدين •
٩٨	— موضوعية واستقلال الطبيعة •
١٠٦	— المكان والزمان •
١١٣	● الفصل الثالث : الاثربولوجيا الفلسفية (من الثيولوجى
١١٥	الاثربولوجى) تمهيد :

- أولاً : الاثربولوجيا الفلسفية • ١١٦
- ثانياً : ازدواجية الطبيعة البشرية • ١٣٠
- الفصل الرابع : النزعة الحسية وأبعاد الانسان (من الانسان النوعي الى الانسان المتعين ١٣٩
- أولاً : الحس أساس النزعة الجديدة • ١٤١
- أ - الانسان كائن حسي • ١٤٣
- ب - وغائث الحواس وموضوعاتها • ١٤٥
- ج - الحس والفلسفة والعلم • ١٥٨
- د - النزعة الحسية المعرفية • ١٥٩
- ثانياً : ابعاد الانسان الفيورباخي • ١٦٤
- ١ - المشاعر والجسد • ١٦٥
- ٢ - الانا والآخر • ١٧١
- ٣ - الحب والعاطفة • ١٧٤
- ٤ - الموت والخلود • ١٨٠
- للفصل الخامس : الدين الانساني (من حزفية النص الى الايمان القلبي) • ١٨٧
- تمهيد : ١٨٩
- أولاً : الجذور الهيكلية للدين الانساني • ١٩٢
- ثانياً : مراحل تفكير فيورباخ الديني • ١٩٨
- أ - المرحلة الاولى - ماهية المسيحية • ١٩٩
- ب - المرحلة الثانية : ماهية الايمان • ٢٠٤
- ج - المرحلة الثالثة : ماهية الدين • ٢٠٨
- د - المرحلة الرابعة : الثيوجونيا • ٢٠٩
- ثالثاً : التحليل السيكولوجي للدين • ٢١٤

الصفحة

- ٢١٥ ١ - تعريف الدين بالخوف *
- ٢١٨ ٢ - الحب مصدرا للدين *
- ٢١٩ ٣ - الشعور بالتبعية كمصدر للدين *
- ٢٢١ رابعا : تعقيب ونقاش *
- ٢٢٥ ● الفصل السادس : الأخلاق والسياسة (من الفرد الى المجتمع) *
- ٢٢٧ تمهيد :
- ٢٢٨ أولا : الأخلاق الفيورباخية *
- ٢٢٨ ١ - البدء بالانسان التجريبي الحسى *
- ٢٣٣ ٢ - الارادة الواقعية والارادة العاقلة *
- ٢٣٧ ٣ - مبدأ شمولية السعادة أو المنفعة العامة *
- ٢٤٤ ثانيا : السياسة *
- ٢٤٤ ١ - من الأخلاق الى السياسة *
- ٢٤٧ ٢ - الدين والسياسة
- ٢٢٥ * الخاتمة *
- ٢٧٥ * الهوامش *
- ٣١٠ * المراجع *
- ٣١٠ أولا : المراجع العربية *
- ٣١١ - كتابات فيورباخ *
- ٣١١ - كتابات عن فيورباخ *
- ٣١٣ - كتابات عامة *
- ٣١٥ ثانيا : المراجع العربية *
- ٣٢٤ * الفهرس *

رقم الايداع بدار الكتب : ٨٩/٢٦٥٨

دار الفکر للطباعة والنشر
طبعة ١٩٥٢-١
الطبعة ٢ من طبعات الأولى - مطبعة دار الفکر

